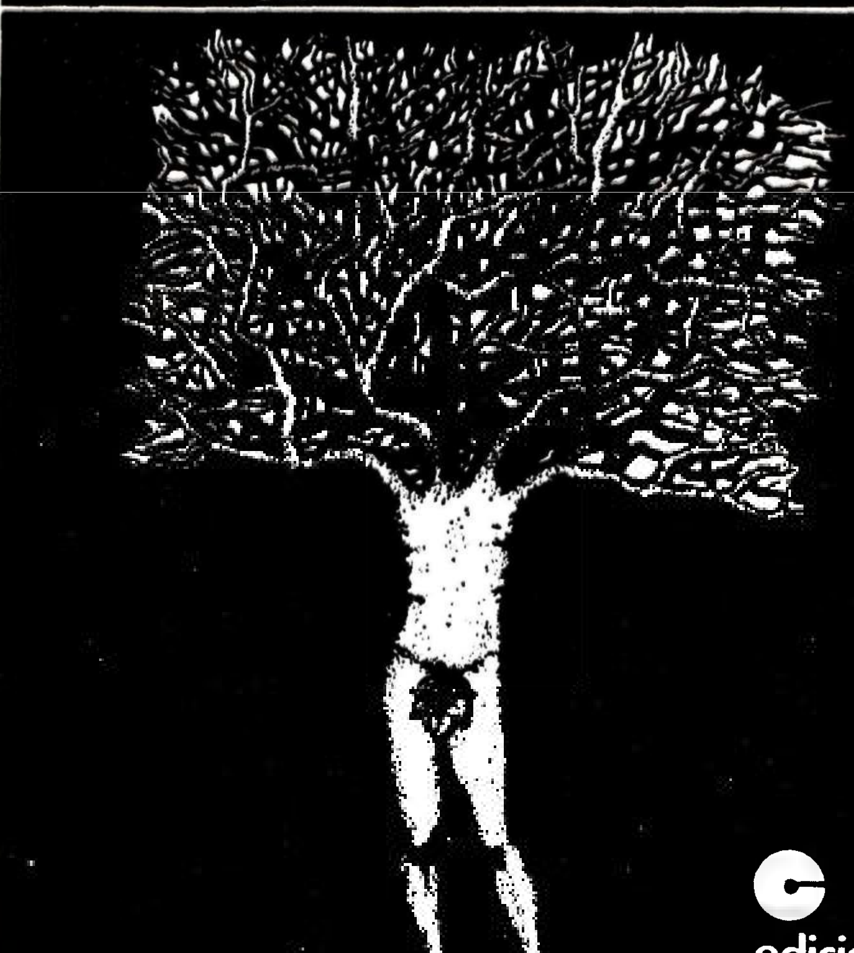
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE HEGEL

JEAN HYPPOLITE



ediciones caldén

COLECCION *EL HOMBRE Y SU MUNDO*

dirigida por
Oscar Del Barco

Ediciones de la Bahía

Hecho el depósito que previene la ley

JEAN HYPPOLITE

Introducción a la filosofía de la historia de Hegel

ediciones
Calden



Título de la obra en francés:
Introduction a la Philosophie de l'histoire,
ed. Lib. Marcel Rivière y Cie., París, 1948.

Traductor:
Alberto Drazul

INTRODUCCION

EL IDEALISMO HEGELIANO

Lucien Herr escribía en la Grande Encyclopédie[1]: *"La evolución de Hegel fue autónoma y totalmente personal; habitualmente se lo representa como continuando y terminando el pensamiento de Schelling, el cual había continuado y desarrollado la doctrina de Fichte, a su vez continuador del pensamiento de Kant. Puede ser que la concepción del valor sucesivo de esas doctrinas tenga un valor esquemático; pero lo cierto es que, en realidad, no es una verdad histórica". La filiación Kant, Fichte, Schelling, Hegel, es muy seductora para el espíritu; corresponde, indudablemente, a la interpretación que Hegel dio de sí mismo en su historia de la filosofía, la cual es, como se sabe, también una filosofía; parece imponerse al historiador cuando se sabe que Hegel se presentó como el discípulo de su amigo Schelling —el cual fue, junto con Hölderlin, su compañero de estudios en Tübingen*[2]*— desde su llegada a Jena en 1801, hasta la*

[1] Lucien Herr, *Grande Encyclopédie*, art. Hegel.

[2] Sobre los años de estudio de Hegel en Tübingen y sus relaciones con Schelling y Hölderlin, cf. *Hegels Tübinger Fragment*, von G. Aspelin, Lund, 1933. En relación a los trabajos de juventud de Hegel, cf. nuestro artículo en la "Revue de métaphysique et de morale", julio y octubre de 1935 *Les travaux de jeunesse de Hegel d'aprés des ouvrages récents.*

publicación de la Fenomenología *en 1807. Durante esos años en Jena, al margen de su disertación:* De orbitis planetarum *y de su primer obra sobre* La diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling, *sólo publica artículos en el periódico filosófico de Schelling*[3]*; estos artículos, en particular el titulado* Fe y Saber, *tienen un carácter muy personal, y si bien nosotros, que conocemos el Hegel posterior, el de la* Fenomenología, *y el Hegel anterior, el de los trabajos de juventud, podemos descubrir en ellos la originalidad del pensamiento hegeliano, para sus contemporáneos no debía ser así; y Hegel, antes de la publicación de la* Fenomenología, *sólo podía aparecer como un discípulo de Schelling, un discípulo demasiado oscuro que sólo se esforzaba por situar el pensamiento de Schelling en el conjunto de la filosofía de su tiempo y de señalar la originalidad de esta filosofía mejor aun que su propio autor. Tal vez el mismo Schelling le debió a su discípulo y amigo Hegel el haber tomado una conciencia más exacta de las diferencias que existían entre su filosofía del Absoluto y las filosofías de la reflexión de Kant y de Fichte. Después de este período en el cual Hegel vive a la sombra de Schelling, viene, por último, la gran obra filosófica de Hegel, la* Fenomenología, *que fue terminada, como se sabe, en el momento de la batalla de Jena, y que es, por parte de Hegel, una verdadera toma de conciencia de su propia originalidad y una ruptura bastante brutal con Schelling. Particularmente en el prefacio de esta obra es donde Hegel expone con lucidez y maestría su propio punto de vista; enfrenta tanto el romanticismo de los Jacobi, de los Schleiermacher y de los Novali, como la filosofía de Kant y de Fichte; pero se opone también, con no menos vigor, a la filosofía del Absoluto de Schelling, la cual es una filosofía de la naturaleza más que una filosofía del espíritu, una filosofía donde la histo-*

[3] Estas diversas obras se encuentran reunidas en la edición Lasson de las obras de Hegel, *Erste Druckschriften*, Leipzig, 1928.

ria de los pueblos —el gran drama humano— no tiene su verdadero lugar. Es cierto que en este prefacio Schelling no es nombrado, pero supo reconocerse muy bien en él[4]*. A partir de ese momento la originalidad de Hegel ya no es discutida. Al considerar retrospectivamente el admirable movimiento filosófico que constituye el idealismo alemán, Hegel pudo considerarse a sí mismo como el filósofo que superó todas las adquisiciones de dicho idealismo filosófico, que las condujo hasta su término lógico, y que expresa, por así decirlo, el resultado dialéctico del mismo. Fichte representaría el idealismo subjetivo, la eterna oposición del Yo y del No-Yo, una oposición no resuelta, pero que sólo debe negarse, una filosofía de la acción moral*[5]*; Schelling representaría el idealismo objetivo, la identidad del Yo y del No-Yo dentro de lo Absoluto, una filosofía de la contemplación estética; y Hegel el idealismo absoluto, conservando en el seno mismo de lo Absoluto la dialéctica de la reflexión que es propia de Fichte, una filosofía de la síntesis concreta*[6]*. Por lo tanto se puede decir que la visión que Hegel propone de sí mismo es ya una cierta filosofía de la* Historia de la filosofía, *y que fue el primero en crear esta representación, no obstante demasiado esquemática, de las tres formas de idealismo, idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto, mediante la cual tantas veces se ha querido definir el hegelianismo.*

El descubrimiento de los trabajos juveniles de Hegel, que durante largo tiempo permanecieron inéditos y que fueron publicados por primera vez por Nohl en 1907,

[4] *Fenomenología del espíritu*, traducción española de Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966. Un tomo.

[5] Para una exposición de la filosofía moral de Fichte, filosofía de la acción donde el Yo y el Universo se chocan siempre, cf. la traducción de *El destino del hombre.*

[6] La mejor exposición de conjunto de este idealismo alemán desde Kant a Hegel, nos parece ser la obra de Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.

modificó profundamente esta representación[7]*. En efecto, estos trabajos debieron sorprender a aquellos que sólo conocían el Hegel de la* Lógica *o de la* Enciclopedia, *y tal vez sorprendiera menos a quienes habían sido sensibles a la riqueza concreta de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, sobre la filosofía del derecho o sobre la estética y la religión. Y esto en razón que el estudio de los trabajos juveniles de Hegel debía mostrar dos aspectos muy descuidados del pensamiento hegeliano. Por una parte se descubriría que el Hegel que publicó su obra maestra a los 35 años había hecho preceder su entrada en la escena filosófica por una larga iniciación, por un amplio camino de cultura, y que en las obras publicadas mientras vivía sólo entregaba el edificio desnudo, después de haber hecho desaparecer todos los andamiajes. Por otra parte debió sorprender que la filosofía, en el sentido técnico del término, tuviese tan poco lugar en esas notas de juventud. Durante los años de seminario en Tübingen, los años de preceptorado de Berna y de Francfort, Hegel se preocupa más de los problemas religiosos e históricos que de los problemas propiamente filosóficos*[8]*. Inclusive la correspondencia con Schelling lo demuestra. Este último, inmediatamente después de su partida de Tübingen, abandona los estudios teológicos; la metafísica se convierte en su preocupación exclusiva y trata de profundizar el idealismo de Fichte uniéndose a Spinoza. Publica* El Yo como principio de la filosofía, *después las* Cartas sobre el Dogmatismo y el Cristianismo, *en tanto que Hegel permanece*

[7] Dilthey fue el primero que utilizó e interpretó estos trabajos de juventud. Luego fueron publicados por Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907. En Francia el libro de J. Wahl, *Le malheur de la coscience dans la philosophie de Hegel*, (Rieder, 1929), es una interpretación particularmente interesante de dichos trabajos, la cual ha renovado el interés francés por la filosofía de Hegel.

[8] Para precisar las ideas damos aquí la cronología de esta carrera de juventud de Hegel: Tübingen, 1788-1793; Berna, 1793-1796; Francfort, 1797-1800; Jena, 1801-1807.

más cerca de lo concreto; y para él lo concreto es la vida de los pueblos, el espíritu del Judaísmo y del Cristianismo; sólo utiliza a los filósofos, particularmente a Kant y los filósofos antiguos, para mejor abordar directamente su objeto: la vida humana tal como ella se le presenta en la historia; más aún, las preocupaciones de Hegel son de orden práctico. Bajo la influencia de la revolución francesa —la cual, durante un tiempo, lo entusiasmó al igual que a la mayoría de sus contemporáneos— sueña con reformas concretas destinadas a resucitar instituciones envejecidas[9]. *Siempre Hegel parte, tal como le escribió a Schelling, de las "exigencias más humildes del pensamiento humano". Sólo al llegar a Jena adquiere conciencia de la filosofía como un medio —tal vez más propio de nuestra época que la religión— para expresar el sentido de la vida humana en su historia.*

Pero la verdadera filosofía, como dice Pascal, se burla de la filosofía, y los trabajos de juventud de Hegel tienen el mérito de mostrarnos el punto de partida original de la especulación hegeliana. En nuestra época, bajo la influencia de Husserl, la escuela fenomenológica alemana ha querido sustituir la de estudios de segunda mano, por ejemplo a una filosofía de la ciencia que sólo era la ciencia de la ciencia, por estudios directos. La nueva consigna ha sido "regreso a las cosas mismas"[10]. *Pero es precisamente esto lo que caracteriza los trabajos juveniles de Hegel, a los cuales se ha denominado, un poco erróneamente, trabajos teológicos. En ellos Hegel se preocupa menos de la filosofía técnica que de la historia; e inclusive la palabra historia es incorrecta para caracterizar ese tipo de especulación. Lo que interesa a nuestro pensador es descubrir el espíritu de una religión o el espíritu de un pueblo, es forjar nuevos conceptos aptos para traducir la vida histórica del hombre, su existencia dentro de un pueblo o de una historia. En*

[9] En relación a Hegel y la Revolución francesa, cf. nuestro artículo aparecido en la "Revue philosophique", número especial de septiembre-diciembre de 1939.

[10] Zu den Sachen selbst.

este punto Hegel es incomparable y los trabajos de juventud nos muestran su esfuerzo directo y aún ingenuo para pensar la vida humana. "Pensar la vida, he aquí la tarea" [11]*, escribe; es necesario no entender por vida la vida biológica sino la vida del espíritu que es inseparable de la historia. Incluso es necesario agregar al mismo tiempo que Hegel busca la significación que tiene para el espíritu humano ese término "historia".*

Por lo tanto antes de comprender a Hegel como el sucesor de Fichte y de Schelling, y de definir dialécticamente su posición filosófica, puede ser interesante investigar cuál fue el punto de partida de su pensamiento y, remontando a los trabajos de juventud, descubrir en ellos el carácter fundamental del idealismo hegeliano. Puede decirse que, a partir de Dilthey, este estudio de los trabajos de juventud ha sido llevado muy lejos y ha renovado la interpretación del hegelianismo hasta hacer descuidar, tal vez un poco excesivamente, el sistema terminado. Inclusive pareciera que a veces hay una especie de oposición entre los intérpretes de Hegel que se dedican a su sistema, el de la Enciclopedia, *y los que permanecen fieles a las primeras etapas del pensamiento hegeliano. En tanto que Kröner o Hartmann, en sus obras sobre el idealismo alemán, descuidan los trabajos de juventud de Hegel y se esfuerzan por comprender a este filósofo situándolo dentro de la gran corriente filosófica de su tiempo, un Haering en Alemania y un J. Wahl en Francia, se interesan particularmente en la génesis fenomenológica del sistema, por ejemplo en esos estudios tan vivos y aún tan poco dogmáticos sobre el espíritu de un pueblo o sobre el cristianismo* [12].

[11] Nohl, citado, p. 429. Hegel agrega: "La conciencia de la vida pura sería la conciencia de lo que el hombre es". Estos primeros trabajos de Hegel hacen muchas veces pensar en lo que actualmente se llama, después de Kierkegaard, la filosofía existencial. Sobre Hegel y Kierkegaard, cf. el estudio de J. Wahl en las *relaciones del IIIer. Congreso hegeliano de Roma*, J. C. B., Tübingen, 1934.

[12] Cf. la obra esencial de T. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Teubner, Leipzig, 1929.

Aquí no queremos elegir de una manera absoluta una de esas dos vías. En nuestros trabajos hegelianos nos ha interesado particularmente la Fenomenología, y esta obra se sitúa, precisamente, entre los trabajos de juventud, a los cuales vuelve a pensar, y el futuro sistema que anuncia. En ella se encuentra todo el "camino cultural" de Hegel, el que él mismo siguió antes de llegar a la filosofía, y el esfuerzo prodigioso del lógico por hacer entrar esta experiencia viviente dentro del cuadro de una reflexión estricta. No nos corresponde saber si la lógica ha esclerosado este camino o si por el contrario, tal como lo quería Hegel, ha penetrado en la misma lógica. En este sentido tendremos ocasión de comparar lo que Glockner llama el pantragicismo hegeliano con su panlogismo, su intuición de la historia con su teoría de la contradicción [13].

Sea como sea nosotros partiremos de los trabajos de juventud de Hegel para comprender mejor la significación del sistema hegeliano; no opondremos los primeros al segundo sino que trataremos de demostrar que lo que constituye la originalidad de Hegel —entre los filósofos del idealismo alemán— se encuentra ya en germen en los trabajos de Tübingen, de Berna y de Francfort. Una rápida comparación entre Schelling y Hegel hará comprender mejor nuestro pensamiento.

Schelling, así como Schiller lo había ya hecho frente a Kant, opone al idealismo fichteano, que es un idealismo moral, un idealismo de carácter estético. Para Fichte, al menos para el primer Fichte, la intuición intelectual es la de la acción moral, mediante la cual el sujeto libre se eleva a la más alta conciencia de sí, y, oponiéndose al mundo, lo niega. Es dentro de esta tensión del

[13] En los dos volúmenes que consagró a la filosofía hegeliana (Fr. Frommans Verlag, t. I, 1929; t. II, 1940) Grockner opone la visión trágica del mundo que es primitiva en Hegel, a su panlogismo que constituye su "destino filosófico". En la continuación de nuestro artículo nos hemos inspirado en esta distinción partiendo, ante todo, de la visión trágica del mundo.

Yo que se pone oponiéndose, donde reside la libertad práctica. Para Schelling, al contrario, la intuición intelectual, tal como la presenta al término de su sistema del idealismo trascendental, es una intuición estética. El artista no alcanza la libertad suprema en la lucha sino dentro de una armonía reencontrada, en la coincidencia con el absoluto dentro de la creación estética; es el mundo del arte quien nos ofrece la más alta revelación del absoluto [14].

Pero en los primeros trabajos hegelianos no encontramos una filosofía del arte, sino que, por el contrario, encontramos una meditación sobre la vida de un pueblo, sobre la relación viviente del individuo y de la ciudad tal como ella se manifestaba en un griego o un romano. Este objeto, este espejo donde el sujeto se encuentra a sí mismo porque es su creación, es para Hegel, desde sus primeras etapas, no la naturaleza o el arte sino el espíritu, entendido como realidad supra-individual, como espíritu de un pueblo, espíritu de una religión. La experiencia de las totalidades históricas, esta es sin duda la experiencia fundamental de Hegel, la que intentará integrar al idealismo alemán. La teoría kantiana de la libertad, desarrollada con tanta profundidad por Fichte, era aún una teoría abstracta. El idealismo filosófico tenía necesidad de pensar al hombre en su historia concreta y de encontrar en ella el espíritu. Schiller, Goethe, y Schelling habían abierto el camino, pero ellos pensaban en particular (tal como debía hacerlo Goethe) el problema de las relaciones entre el hombre espiritual y la naturaleza, se elevaban inclusive hasta pensar el arte, pero no hasta un pensamiento de la historia de los pueblos como ya había entrevisto Herder.

Hegel partió, por el contrario, de este pensamiento

[14] Cf. *El sistema del idealismo trascendental* de Schelling, Werke 1958, III. Se encuentra en esta obra, sin embargo, una concepción de la historia, segunda naturaleza del hombre, reconciliación de la Libertad y la Necesidad, que preludia la concepción hegeliana. Pero sólo es una indicación.

de la historia, y es el que vuelve a encontrarse en las obras maestras de su carrera filosófica desde la Fenomenología, *en 1807, hasta la* Filosofía del Derecho, *en 1821. Por lo tanto el estudio de los trabajos de juventud de Hegel nos conducirá desde la intuición primera del espíritu de un pueblo (Volksgeist) hasta el problema del desenvolvimiento histórico, por intermedio de las nociones de* positividad *y de* destino. *Veremos de inmediato de qué manera Hegel, durante los años de cultura propiamente filosófica de Jena, organizará estas nociones y tratará de presentar conceptualmente, dentro de una primera filosofía del derecho y en un primer sistema ético que permaneció inédito durante su vida, la intuición de la vida orgánica de un pueblo y su relación con la historia del espíritu del mundo. En este dominio del espíritu los estudios de Hegel son, como hemos dicho, de primera mano; en el campo de la filosofía de la naturaleza, por el contrario, no piensa sobre las cosas directamente; no tiene, como Schelling, intuiciones o simpatías cósmicas, por lo tanto se limita a reflexionar sobre los conceptos de la filosofía de la naturaleza que toma prestado a su antiguo condiscípulo. Piensa los conceptos que esta filosofía de la naturaleza ya ha elaborado directamente de una manera parecida a como una filosofía de la ciencia piensa hoy sobre los conceptos que la ciencia le presenta. No le ocurre lo mismo en el campo de la historia humana. Aquí Hegel elabora conceptos a partir de su misma fuente, pero esta formación de los primeros conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana es capital para comprender dicha filosofía. Por esta razón los estudiaremos en su génesis dirigiéndonos, para ello, a los trabajos de juventud.*

CAPITULO I

EL ESPIRITU DE UN PUEBLO (Volkgeist)

"Feliz el hombre, escribía Hölderlin en *Hyperión*, que extrae su alegría y su fuerza de la prosperidad de la patria" [1]. Para Hegel el individuo —reducido a sí mismo— sólo es una abstracción. Esta es la razón por la cual la verdadera unidad orgánica, lo universal concreto, será para él el pueblo. En tanto que Schelling ve en la producción de la obra de arte la intuición absoluta, la que concilia lo subjetivo y lo objetivo, lo consciente y lo inconsciente, Hegel, al escribir en Jena el *System der Sittlichkeit,* substituye la obra de arte, como expresión del absoluto, por el organismo concreto de la vida de un pueblo. Su primer filosofía del espíritu será la descripción de la organización social desde sus bases en las necesidades concretas de los hombres hasta su culminación en el Estado y la religión del pueblo, grandeza espiritual original y, a la vez, subjetiva y objetiva. En la

[1] En *Hyperión* el amigo de Hegel, Hölderlin, se representa a sí mismo y al estado de Alemania durante esta época. La escena sólo en apariencia es la Grecia moderna en lucha contra la dominación turca.

familia, la más alta unidad a la cual se eleva la naturaleza librada a sí misma, "el hombre ve la carne de su carne en la mujer", pero esta contemplación de sí mismo en otro, a la vez idéntico y diferente, está aún afectada por una diferencia natural. La familia sólo es una anticipación del espíritu de un pueblo y por esta causa Hegel agrega: "Si de acuerdo a la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según el orden ético solamente descubre el espíritu de su espíritu en la realidad ética y a través de ella" [2]. Es dentro de un pueblo y sólo en él que la moral es realizada y deja de ser sólo un deber-ser, "un ideal inaccesible". Si se considera el espíritu de un pueblo como realidad espiritual, como segunda naturaleza había ya dicho Schelling hablando del mundo del derecho, puede decirse que "la razón se realiza en él realmente", ella es "la presencia del espíritu viviente". En este espíritu el individuo no sólo tiene su *destino*, incluso puede decirse que lo ha realizado, el destino no está más allá del individuo puesto que se encuentra presente en las costumbres y en la vida total de un pueblo. Por esta razón los sabios de la antigüedad dijeron que la sabiduría y la virtud consistían en vivir de acuerdo a las costumbres de su pueblo [3].

El espíritu de un pueblo es lo que reconcilia el deber-ser (sollen) y el ser. Es una realidad histórica que sobrepasa infinitamente al individuo, pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva. Es, estrictamente, el mundo del espíritu —el individuo que es un mundo, dice Hegel en la *Fenomenología*— y no en el estado de ideal, como en la filosofía moral de Kant y de Fichte, para los cuales el mundo, incluso es-

[2] Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. Lasson, Band VII, 1913, p. 465. Es sólo en la vida de un pueblo donde "la intuición intelectual deviene al mismo tiempo una intuición real", "entonces los ojos del espíritu y los ojos del cuerpo coinciden".

[3] *Fenomenología del espíritu*, trad. citada, p. 211. El espíritu —realidad supraindividual— es definido como la razón realizada, devenida ser concreto, cf. p 259.

piritual, "es siempre como no debe ser para que la moral lo haga como debe ser". Pero Hegel descubre, más allá de la moralidad (Moralität) que en Kant y Fichte expresa sólo el punto de vista del individuo actuante, la realidad viviente de las costumbres y de las instituciones (Sittlichkeit). La virtud, en el sentido actual del término, tiene una significación netamente individualista; corresponde, más bien, al momento de la oposición del individuo y de su pueblo. "No ocurría lo mismo con la virtud antigua, la cual era una virtud sustancial" [4] que encontraba su contenido en la vida misma del pueblo. Para expresar la diferencia tan importante que hace Hegel entre los términos "Moralität" y "Sittlichkeit" adoptaremos convencionalmente las expresiones moralidad y mundo ético. La elección de la palabra "ético" es, desde luego, bastante arbitraria, pero tiene la ventaja de vincularse etimológicamente al término griego "etos" costumbre, uso, que Hegel considera que tiene su equivalente en el término alemán "Sitte". Sin duda la palabra moralidad se vincula también a "mores", pero esta etimología inevitable indica bien que la moralidad en el sentido kantiano del término sólo es un momento y no el todo de la vida ética; ella corresponde sólo al estadio de la reflexión subjetiva y se sitúa entre la vida inmediata en un pueblo y la organización objetiva de la sociedad y del Estado [5].

Estas observaciones nos conducirían, si las desarrollamos, más allá de las intuiciones primeras de Hegel, hasta el sistema acabado de su *Filosofía del Derecho*, pero nos interesa más buscar aquí el origen de su pen-

[4] *Fenomenología*... idem, *La virtud y el curso del mundo.* "La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo" p. 229.

[5] Sobre la oposición de Moralität y de Sittlichkeit, cf. *Fenomenología*, p. 209. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel distingue el derecho abstracto (objetivo), la moralidad subjetiva (Moralität), su unidad dentro del Estado (Sittlichkeit).

samiento. No es dudoso que desde sus primeros trabajos de juventud y particularmente en Tübingen, Hegel piense la vida espiritual como vida de un pueblo. Los términos que emplea en esta época son característicos en este sentido; habla del espíritu de un pueblo (Volksgeist), del alma de un pueblo (Seele des Volks), del genio de un pueblo (Genius des Volks). Pronto buscaremos los orígenes de estas expresiones en la filosofía de su tiempo, pero ellas señalan ya netamente uno de los rasgos característicos del pensamiento hegeliano. Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad sólo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal [6].

Sin embargo los primeros trabajos de Hegel versan, en especial, sobre la religión. Pero la religión es, precisamente, uno de los momentos esenciales del genio y del espíritu de un pueblo. Es en tanto que tal como Hegel tratará de considerarla. Por esta razón se opondrá a la concepción abstracta y antihistórica que el siglo XVIII tenía de ella bajo el nombre de religión natural. Pero tampoco aceptará —aun cuando su evolución en este sentido sea bastante compleja— el puro moralismo de Kant, quien postula la religión a partir del puro ideal moral. Precisamente es tratando de situarse en el seno de estas diversas concepciones como Hegel profundizará su propio pensamiento sobre la religión y, al mismo tiempo, su idea, más histórica que

[6] Esta es una de las ideas fundamentales del hegelianismo, la base de su futura filosofía de la historia. No aceptaría, por lo tanto, la distinción de Bergson entre lo cerrado y lo abierto. Para él lo infinito —lo abierto— debe encontrarse en el seno mismo de una sociedad cerrada. Subsiste, es cierto, una inadecuación, pero ella sólo tiene por consecuencia el desenvolvimiento de la historia en la sucesión de los pueblos.

la de los filósofos del siglo XVIII, del espíritu de un pueblo.

*
* *

Durante sus años de seminario en Tübingen y al igual que sus condiscípulos Schelling y Hölderlin, Hegel es sensible a la belleza de la antigüedad clásica. Para ellos la ciudad griega es la ciudad feliz —la juventud del mundo— donde el individuo vive en perfecta armonía con el todo dentro del cual se integra. Allí se realizó un ideal concreto de la humanidad, pero los pueblos occidentales perdieron esa felicidad. El cristianismo, en el siglo XVIII, sólo es una religión exterior que no penetra profundamente la vida de las almas. Hegel también conoce el gran movimiento de liberación racionalista que ha aparecido en Francia y que se propaga en Alemania con el nombre de Aufklärung. Conoce a los filósofos franceses del siglo XVIII, lee con pasión a Rousseau y estudia a Montesquieu, de cuya "obra inmortal" [7] hablará más tarde. Es en esta atmósfera donde se forma su propio pensamiento, y ya podemos tratar de caracterizar, desde esta época, el problema tanto teórico como práctico que es el suyo.

Se pregunta en qué condiciones una religión puede ser denominada viviente [8]. Distingue así, inspirándose en Rousseau, una religión *subjetiva* y una religión *objetiva*. La religión subjetiva, que se semeja a la religión del vicario saboyardo, se opone tanto a la fe del racionalismo seco y abstracto de un Voltaire, como a la teolo-

[7] Hegel, ed. Lasson, VII, p. 411.

[8] Se diría que Hegel se propone el problema que atormentará a tantos espíritus en el siglo XIX, hasta Augusto Comte: cómo volver a encontrar una religión mejor adaptada a los pueblos modernos que la cristiana. No obstante es la filosofía la que, al pensar la esencia de la religión cristiana, poco a poco se convertirá en su preocupación dominante.

gía positiva de una religión basada en la autoridad; es una religión del corazón, capaz, dice Hegel, "de inspirar las más grandes acciones, pues actúa sobre la totalidad del hombre y no sólo sobre su razón". La religión objetiva, por el contrario "se deja ordenar en la cabeza, se deja sistematizar, presentar en un libro, comunicar mediante la palabra; la religión subjetiva sólo se exterioriza en los sentimientos y los actos" [9]. Señalemos esta última expresión —"la religión subjetiva se exterioriza en los actos". Es necesario conocer al Hegel posterior —aquel para quien "la verdadera realidad del hombre es su acción", o aquel para quien "la historia del mundo es el juicio del mundo"— para comprender la importancia de esta observación. En los primeros estudios sobre la religión, los cuales deben conducir al ideal de la religión de un pueblo, Hegel quiere encontrar al *hombre concreto* en el cual una reflexión negadora de la vida distingue, demasiado arbitrariamente, facultades como la razón y la sensibilidad. Pero el hombre concreto no podría ser el hombre puramente individual, aislado de sus semejantes, y, si es posible hablar así, de su ambiente espiritual. Por esta causa Hegel opone a la *religión privada* la *religión de un pueblo*. Esta segunda oposición es más importante aún que la precedente; ella nos muestra la significación supra-individual de los primeros trabajos hegelianos. Desde esta época la religión aparece, en Hegel, como una de las manifestaciones más importantes del espíritu de un pueblo. "La religión es una de las cosas más importantes dentro de la vida humana, ella encuadra la vida de un pueblo". "El espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de ese pueblo, no se dejan considerar aisladamente, ellos están unidos de una manera indisoluble" [10]. Debe destacarse que las primeras meditaciones de Hegel no van desde la moral a la religión, siguiendo el camino trazado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* o en *La religión dentro de los límites de la sim-*

[9] Nohl, citado, p. 6.
[10] idem, p. 3 y sig.; p. 27.

ple razón. Por el contrario, estudia la religión como si expresara la vida humana más concretamente a como podría hacerlo un moralismo abstracto [11]. Ahora bien, el cristianismo es una religión privada, como ya lo había señalado Rousseau; la religión antigua, por el contrario, es una religión de la ciudad, una intuición que el pueblo tiene de su realidad absoluta. Religión de un pueblo y religión privada se oponen como helenismo y cristianismo, y Hegel se pronuncia, en primer término, contra el individualismo de su tiempo, al cual le atribuye, a veces, la paternidad del cristianismo. En un estudio sobre los años de Hegel en Tübingen se han podido sugerir ciertas correspondencias, por una parte entre la religión privada y lo que Hegel llamará más tarde Moralität, y por la otra entre la religión de un pueblo y la Sittlichkeit, el reino ético o las costumbres de un pueblo [12].

Al oponer la religión subjetiva a la religión objetiva, la religión de un pueblo a la religión privada, Hegel adopta una cierta actitud ante la religión, la cual no es propia de la Aufklärung. En efecto, mientras el racionalismo abstracto de los Aufklärer disuelve todas las formas de la vida religiosa y arriba, sea a un ateísmo o a una religión natural sin vida y sin contenido concreto, Hegel se esfuerza por comprender una religión como una de las manifestaciones primordiales del genio de un pueblo particular. Por esta razón la formación del espíritu de un pueblo está ligada, para él, a su religión, a ceremonias y mitos que el entendimiento abstracto no podría comprender aislándolos de su ambiente y privándolos, así, de un sentido originario. Aquí se muestra una interpretación de la religión totalmente distinta a

[11] "En el hombre sensible la religión también es sensible, los impulsos religiosos hacia el bien obrar deben ser sensibles para poder actuar sobre la sensibilidad", Nohl, p. 5.

[12] "La religión privada forma la moralidad del hombre individual, pero la religión de un pueblo —así como las circunstancias políticas— forman el espíritu de un pueblo", Nohl, p. 27.

la del siglo XVIII, ¿pero no se encontrarían sus gérmenes ya en Herder? —"Apropiarse de la religión de un pueblo mediante el entendimiento, dice Hegel, no es el medio para conocerla".

Para Hegel, por lo tanto, la religión es un fenómeno supra-individual, pues pertenece a esta totalidad única y singular que es el espíritu de un pueblo. Pero ¿qué significa exactamente esta expresión en los primeros trabajos de Hegel?

Es difícil darle una significación muy precisa. Será necesario un largo desarrollo filosófico antes de que Hegel defina rigurosamente lo que entiende por espíritu de un pueblo y considere a la filosofía de la historia como el desenvolvimiento del espíritu del mundo a través de sus momentos particulares que serán los espíritus de los pueblos individuales. Al comienzo de sus meditaciones se trata más de una intuición que de un concepto bien determinado. Lo esencial nos parece ser la idea de que el todo que constituye un pueblo no es el resultado de un ensamblaje. Al igual que para Aristóteles el todo es aquí anterior a las partes. En nuestros días se estima oponer los conceptos de *comunidad* y de *sociedad*; ahora bien, esta oposición se encuentra ya esbozada desde los primeros estadios del pensamiento hegeliano. La sociedad está constituída por una asociación de individuos que se proponen un fin particular. El agrupamiento no es su propio fin. Por el contrario, en la comunidad la unidad de los individuos es primera; ella es el *telos* inmanente. Para Hegel el espíritu de un pueblo es más lo que expresa una comunidad espiritual que el resultado de un contrato hecho de acuerdo al modelo de los contratos civiles. Este espíritu de un pueblo es por sí mismo una realidad espiritual original que tiene un carácter único y, por así decirlo, indivisible. Es ya una Idea, en el sentido que más tarde le dará a este término. La noción de espíritu de un pueblo se opone así, desde los orígenes de la especulación hegeliana, a

las concepciones atomísticas del siglo XVIII [13]. Un pueblo no está constituído por individuos-átomos; es una organización (Hegel insistirá con fuerza sobre este punto) que preexiste a sus miembros. Finalmente, en la idea de juventud de Hegel el espíritu de un pueblo no se opone a los espíritus individuales. Hay, por el contrario, una armonía necesariamente preestablecida entre ellos. El individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Sólo así es *libre*.

Es posible preguntarse de quién tomó Hegel expresiones como espíritu y genio de un pueblo. Ante todo se piensa en Montesquieu, a quien Hegel había estudiado particularmente y al que se refiere muchas veces. En Montesquieu la búsqueda de las leyes generales no excluye el estudio de las diferencias y de las especificaciones. Buscando el *espíritu de las leyes* Montesquieu quiere descubrir las relaciones que tienen las leyes con el medio geográfico o con "el espíritu general de una nación". "Las leyes, escribe, deben ser de tal manera propias del pueblo para el cual fueron hechas, que es un azar muy grande si las de una nación pueden convenirle a otra" [14]. Pero en él aparece el espíritu de un pueblo como una resultante de diversas fuerzas. Más tarde, por el contrario, para la escuela histórica el espíritu de un pueblo será como un germen originario, un dato pri-

[13] Por otra parte es necesario insistir sobre el hecho de que en los primeros trabajos de Hegel, el Estado no aparece aún como constricción. El individuo es libre en la comunidad que lo expresa, y sólo en ella.

[14] *El espíritu de las leyes*, cap. III del Libro I, "De las leyes positivas". Hegel alabará a Montaigne por haber fundado su obra "sobre la intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos". "No se ha elevado a la idea más viviente, pero al menos no ha deducido las instituciones particulares de la así llamada razón, o no las ha abstraído de la experiencia, ha tratado de captar el todo individual, el *espíritu* general de una nación", Hegel, ed. Lasson, VII, p. 411.

mero. Hegel se eleva, desde ese entonces, por sobre esta oposición, al definir el espíritu de un pueblo principalmente por sus factores espirituales. Incluso en su futura filosofía de la historia, la cual contiene observaciones muy interesantes sobre la distribución geográfica de las civilizaciones, las fuerzas naturales sólo desempeñarán un papel subordinado; sólo serán las condiciones para la manifestación de un cierto espíritu. No obstante no se trata de que Hegel ignore el vínculo entre la naturaleza y el espíritu de un pueblo. En un fragmento de juventud, bajo la forma de un mito poético, escribe: "El espíritu de un pueblo está ligado a la tierra por un lazo sutil pero que resiste, como por medio de una fuerza mágica, todas las tentativas por romperlo, pues está íntegramente adherido a su ser"[15].

Cualquiera sea la representación que Hegel se hace del espíritu de un pueblo, ella es diferente de lo que Montesquieu llama el espíritu general de una nación; más bien busca captar la originalidad irreductible de un espíritu individual que descubrir componentes mecánicas[16]. Sobre este punto está más próximo de su contemporáneo y compatriota Herder, que del filósofo francés. En efecto, es en Herder donde el genio primitivo de los pueblos es considerado por primera vez con una "conciencia histórica". De la misma manera en que Herder le había hecho descubrir a Goethe las dimensiones de la historia durante sus entrevistas de Estrasburgo, haciéndole comprender tanto la poesía primitiva de los pueblos como la Biblia o Shakespeare; su acción, igualmente, debió ser importante sobre Hegel. Herder buscaba en todas partes, dentro de la historia, la energía viviente, no la forma invariable sino el devenir, el signo de la fuerza actuante. Pero su concepción del desarrollo aún era, tal

[15] Nohl, p. 27.

[16] La hace espontáneamente, sin hacer al comienzo de sus trabajos la teoría de esta individualidad irreductible. Hegel siempre busca caracterizar de una manera original a los individuos en tanto encarnan un cierto espíritu, Sócrates, Cristo, Abraham, Antígona, etc.

vez, demasiado naturalista como para inspirar la concepción hegeliana. Para describir la vida del espíritu y, particularmente, la *vida de los pueblos en la historia*, Hegel se servirá al comienzo de las metáforas orgánicas, pero las sustituirá progresivamente por una dialéctica que se adapte mejor al devenir espiritual.

Es necesario, por último, señalar una influencia que sin duda fue capital: la de Rousseau. A primera vista esto puede parecer paradojal. En Francia somos muchas veces proclives a interpretar el "Contrato social" como una obra individualista porque en ella el Estado es considerado como resultante de un contrato entre particulares. Pero de hecho no es el contrato, como contrato, lo que impresionó sobre todo a Hegel, sino la idea de *voluntad general*. Hay una cierta trascendencia de la voluntad general sobre las voluntades individuales, y el hecho de considerar al Estado como voluntad es, para Hegel, el gran descubrimiento de Rousseau. ¿Acaso éste no dice que "el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad"?[17]. Es Rousseau, por último, quien ha insistido sobre la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. "La voluntad general no mira sino al interés común, la otra sólo mira el interés privado y éste sólo es una suma de voluntades particulares". Hegel encontró en Rousseau la idea de la voluntad general de un pueblo, a la vez ideal para los individuos y realidad en el soberano. "El soberano, sólo por aquello que él es, siempre es todo lo que debe ser"[18]. Además Rousseau ve en la voluntad general de un pueblo individual una voluntad particular

[17] *Contrato social*, ed, Beauvalon, p. 141.

[18] Cf. también todo el libro II del *Contrat social*, y particularmente el cap. III: "Sobre si la voluntad general puede errar". No podría insistirse demasiado sobre la influencia de Rousseau sobre la concepción hegeliana del Estado. Esta influencia fue en este dominio tan profunda como la de Rousseau —pero un poco diferente— sobre Kant y su moralismo.

en relación con los otros pueblos. Su concepción debía, por lo tanto, inspirar a Hegel muchos rasgos de su propio pensamiento. La noción de contrato social, no obstante, está manchada de individualismo; parte aún de un prejuicio atomístico. Por esta razón Hegel será llevado a criticarla, pero para insistir más netamente sobre la idea esencial de la voluntad general, diferente de las voluntades particulares.

Si bien se pueden captar estas diversas influencias sobre la formación del primer concepto hegeliano del espíritu de un pueblo, la concepción hegeliana no es, sin embargo, menos original. Así esperamos demostrarlo en lo que sigue de este estudio. Sin embargo, antes de ver precisarse el pensamiento hegeliano sobre la historia, con su discusión de las ideas de "positividad" y de "destino", nos parece interesante investigar cuál era, al comienzo de su formación, el ideal hegeliano de Libertad. Esta idea de Libertad —una cierta relación armoniosa del individuo y de la Ciudad, una participación activa del hombre en su ciudad terrestre— caracterizará para nuestro filósofo el mundo antiguo. Su desaparición y el nacimiento de una cierta separación en dos mundos, ligada al cristianismo, son característicos de la *conciencia desgraciada* [19].

[19] Es con el cristianismo que aparece para Hegel la separación de el *más acá* y el *más allá*. Anteriormente en la ciudad antigua la religión de un pueblo era pura inmanencia. ¿Cómo volver a encontrar esta inmanencia después de haber atravesado la separación cristiana —la conciencia desgraciada—? Tal nos parece, desde cierto punto de vista, uno de los problemas esenciales del hegelianismo. Habría por lo tanto un cierto posible retorno al mundo antiguo después del cristianismo.

CAPITULO II

PRIMERA FORMA DE LA CONCIENCIA DESGRACIADA

La libertad en el mundo antiguo y el cristianismo

Dilthey fue el primero en notar la importancia de un texto de juventud de Hegel y señalarlo como un primer esbozo de lo que más tarde será la "conciencia desgraciàda". Se sabe la importancia que se le concede nuevamente a la conciencia desgraciada en la *Fenomenología* de Hegel, y más tarde en la *Filosofía de la religión.* Bajo una forma abstracta la conciencia desgraciada es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito. "Pensando yo me elevo hasta lo absoluto superando todo lo que es finito, soy, por lo tanto, una conciencia infinita y, al mismo tiempo, soy una conciencia de sí finita y esto según toda mi determinación empírica... Los dos términos se buscan y se huyen — soy el sentimiento, la intuición, la representación de esta unidad y de este conflicto y la conexión de los términos en conflicto... soy ese combate, no soy uno de los términos comprometidos en el conflicto, pero soy los dos combatientes y el combate

mismo, soy el fuego y el agua que entran en contacto y el contacto y la unidad de aquello que se huye absolutamente"[1]. La conciencia desgraciada que en la *Fenomenología* encuentra su encarnación histórica en el judaísmo y en una parte de la edad media cristiana es, en efecto, tanto la conciencia de la vida como de la desgracia de la vida[2]. El hombre se ha elevado por sobre su condición terrestre y mortal; no es sino el conflicto de lo infinito y lo finito, de lo absoluto que ha situado fuera de la vida, y de su vida reducida a la finitud. Este conflicto es la expresión del romanticismo y de la filosofía, inclusive de Fichte, de la tragedia del Yo. Es uno de los momentos esenciales de la filosofía hegeliana, el que responde al desgarramiento y a la escisión y el que precede a toda unificación y a toda reconciliación.

Por esta razón es tanto más interesante buscar la primer forma de la conciencia desgraciada en el estudio de una crisis histórica. Lo que nos parece notable es que Hegel no comenzó pensando la conciencia desgraciada bajo su forma general, como el conflicto de lo infinito y lo finito del hombre, la que es ilustrada particularmente por el texto que acabamos de citar. Por el contrario, es considerando una evolución histórica, el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno, que ha presentado por primera vez esta escisión de la conciencia humana. Por otra parte, si en la *Fenomenología* la conciencia desgraciada se presenta bajo esta forma abstracta y general en el transcurso del desenvolvimiento de la conciencia de sí, ella se presenta también, una vez más, en el transcurso del desenvolvimiento del espíritu —entendido como realidad supra-individual[3]— y, precisamente, a propósito de la desaparición de la ciudad antigua y en el momento en que el imperio romano deja a los in-

[1] *Filosofía de la religión;* cf. también *Fenomenología,* p. 128 y sig.

[2] *Fenpmenología,* p. 129. "La conciencia de la vida, de su ser allí... es solamente el dolor en relación con este ser allí".

[3] *Fenomenología,* p. 283 y sig. "El estado de Derecho".

dividuos disolverse en su particularidad no acordándoles ya más que una apariencia de universalidad, la del derecho romano. Vamos a estudiar más en particular este texto de Berna, con la intención de extraer de él una primera forma de dialéctica histórica y algo así como el origen de lo que será para Hegel la desgracia de la conciencia. El texto está titulado: "Diferencia entre la imaginación religiosa griega y la religión positiva cristiana" [4]. El problema que se plantea Hegel es el del paso del mundo antiguo al mundo cristiano moderno. Las lecturas que inspiraron a nuestro filósofo son las de Montesquieu y, en especial, de Gibbon. Pero la forma de tratarlo es particularmente original. Se trata de caracterizar una evolución del espíritu humano, el paso insensible de un mundo del espíritu a otro mundo del espíritu. Hegel no se detiene en el acontecimiento histórico, trata de comprender en él su sentido profundo y de descubrir una evolución de valores bajo un cambio de instituciones: "La represión de la religión pagana por la religión cristiana es una de las revoluciones sorprendentes, y la investigación de sus causas debe ocupar particularmente al filósofo de la historia" [5]. Las grandes revoluciones, aquellas que impresionan los ojos de todos, deben ser precedidas, nos dice Hegel, de revoluciones silenciosas "que no son visibles a todos los ojos, que no son observables para todos los contemporáneos y que son tan difíciles de presentar como de comprender". Es el desconocimiento de tales transformaciones internas, dentro del cuerpo social, en la vida y en las costumbres, lo que vuelve sorprendentes estas revoluciones que estallan en apariencia bruscamente sobre la escena del mundo. De igual modo Hegel dirá, en la *Fenomenología*, que el nacimiento del niño —el brusco salto cualitativo— está precedido de una lenta formación, de un desarrollo

[4] Nohl, p. 219 y sig.
[5] Nohl, p. 220.

cuantitativo insensible[6]. Captar estas transformaciones del espíritu del mundo, adaptar el pensamiento a este devenir espiritual, es, en primer término, el objetivo de Hegel; y ¿no asistía acaso, en su época, a transformaciones del mismo orden? Su dialéctica, antes de ser lógica, es primeramente un esfuerzo del pensamiento para aprehender el devenir histórico y reconciliar el tiempo y el concepto. Ahora bien, el paso de la ciudad antigua —el ideal de juventud de Hegel— al mundo moderno y la religión que es la suya, es decir al cristianismo, no puede explicarse de una manera simple. "¿Cómo, dice Hegel, pudo desaparecer una religión que desde hacía siglos estaba arraigada en los Estados, que tenía una conexión tan estrecha con la constitución del Estado?" [7]. Actualmente consideramos a las divinidades y los misterios paganos como indignos de toda creencia. Su absurdidad parece manifiesta, y, no obstante, los mejores hombres de la antigüedad adhirieron a lo que nos parece un tejido de simplezas; pero, señala Hegel con justeza, en los antiguos no encontramos las exigencias "que son las de nuestra razón práctica actual". La idea de una evolución de la razón práctica, que sería tan extraña para un Kant, la idea de su dependencia frente a la historia, se manifiesta aquí netamente.

Sea como sea, nuestra explicación intelectual del paso del paganismo al cristianismo, es insuficiente. Hubiera bastado que el entendimiento esclareciera los mitos paganos para descubrir en ellos sus puerilidades; pero también los paganos tenían un entendimiento. Las explicaciones abstractas y generales de la "Aufklärung" no podrían satisfacernos. Hay una transformación espiritual que debe comprenderse como tal: "Quien ha

[6] Dialéctica de la evolución cuantitativa y de la revolución cualitativa que encontrará su lugar en la lógica a propósito de la categoría de "Medida". *Fenomenología*, p. 12.

[7] Nohl, p. 220. Esta religión era religión de una ciudad que atribuía su nacimiento, así como su desarrollo y sus victorias, a los dioses. Esta religión no era una huída al más allá.

hecho ya esas observaciones no puede satisfacerse con esta respuesta".

Es necesario comprender, contrariamente a la explicación política y artificial de un Montesquieu, de qué manera la religión de los Griegos y de los Romanos estaba ligada a toda la vida antigua. Ella no era un sistema metafísico, un producto de la reflexión, sino que era solidaria con la vida del ciudadano, de las guerras, de las constituciones. En su origen era una religión de un pueblo y no se imponía desde fuera a los ciudadanos que participaban en ella. "La religión de Grecia y de Roma era una religión para pueblos libres, y, con la pérdida de la libertad, debía desaparecer también el sentido, la fuerza de esta religión, su adaptación a la vida humana" [8]. La transformación de la libertad en despotismo *acarreó la declinación de la religión antigua*, ésta perdió su poder sobre las almas cuando la libertad se convirtió en una vana palabra: "De qué le sirven al pescador las redes si la corriente está seca".

La desaparición del paganismo sería, por lo tanto, solidaria con la desaparición de la libertad. A primera vista esta explicación de Hegel parece decepcionante. ¿De qué libertad se trataba, y en qué consistía? Hacia el final de su vida Hegel, a propósito de la libertad, escribirá: "El objetivo final del mundo es la conciencia de la libertad del espíritu. Pero nunca como en nuestra época se ha sabido mejor y se ha experimentado más la indeterminación de esta libertad tal como nosotros la hemos descripto" [9]. En otros términos, es el concepto de libertad lo que sería necesario explicar. Nos es difícil de admitir, ciertamente, que el ciudadano antiguo gozara de lo que para nosotros es la libertad individual, por ejemplo de la libertad de conciencia. Pero para el joven

[8] Nohl, p. 221.

[9] Se sabe que para Hegel la filosofía de la historia es la historia del advenimiento de la Libertad; pero esta Libertad tiene en Hegel una significación que es necesario explicitar; el término tiene en él un sentido metafísico diferente al que le acuerdan los filósofos franceses.

Hegel, precisamente, la libertad no es el libre arbitrio del individuo; ella expresa una relación armoniosa entre el indivinuo y la ciudad: "La idea de su patria, de su Estado, era para el ciudadano antiguo la realidad invisible, la cosa más elevada para la cual trabajaba, era el objetivo final del mundo o el objetivo final de su mundo"[10]. Hegel se acuerda de Montesquieu, para quien el principio de la república era la virtud, no en el sentido de una moral individualista, sino de una moral cívica. El ciudadano antiguo era libre porque, precisamente, no oponía su *vida privada* a su *vida pública;* pertenecía a la ciudad, pero la ciudad no era, como el Estado, una potencia extraña que lo oprimía. "Como hombre libre obedecia las leyes que él mismo se había dado. Sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida, por una realidad que era la suya"[11].

Así esta libertad era una integración del individuo al todo; y a un todo, a una *idea,* dice ya Hegel, que estaba presente para él en la realidad y no en un más allá. La patria, la ciudad, no era para el ciudadano antiguo una cosa, sino una realidad viviente. Todavía no había escisión en esta vida, el individuo no se oponía al Estado, de manera tal que replegado sobre sí mismo hubiera tenido que buscar su bien supremo en un más allá; la religión antigua sólo era la expresión de esta vida. "Frente a esta idea, dice Hegel, desaparecía su individualidad". Colocaba la parte eterna de sí mismo en su ciudad y por esta razón el problema de la inmortalidad del alma no se plantea para él de la misma manera que para nosotros: "Catón no se volvió hacia el Fedón de Platón, sino cuando fue quebrado el orden más elevado de cosas, su mundo, su república; entonces se alejó hacia un orden de cosas aún más elevado"[12]. Se comprende así que, para Hegel, la República de Platón no era una

[10] Nohl, p. 222.
[11] Nohl, p. 221.
[12] Nohl, p. 222.

utopía; ella traducía conceptualmente el ideal inmanente de la ciudad antigua [13].

¿Cuál es la transformación que se produjo en ese mundo antiguo? Posteriormente Hegel dirá, en la *Fenomenología*, que el régimen municipal fue disuelto bajo la influencia de las guerras. Apareció el imperialismo y, con él, el repliegue del individuo sobre sí mismo. La riqueza y la desigualdad en aumento ocasionaron la disolución del Estado: "Pronto se asistirá a la pérdida de ese sentimento, de esa conciencia que Montesquieu, bajo el nombre de virtud, consideraba como el principio de la república, y de esa capacidad de poder sacrificar al individuo por una idea que, para el republicano, se realizaba en su patria" [14].

Desde ese momento se asiste a una decadencia, y es esta desaparición del lazo viviente entre el ciudadano y su ciudad, la que engendra nuevas necesidades y permite una de las transformaciones más importantes de la historia. "La imagen del Estado como un producto de su actividad desaparece del alma del ciudadano" [15] —solamente algunos cargarán con el peso del Estado, inclusive, a veces, sólo uno. Los otros no serán sino engranajes dentro de una maquinaria [16]. Es por esta razón que para Hegel desaparece aquello que era la libertad, y en su lugar surge el interés limitado del individuo por sí mismo. una actividad que ya no era como tal libre porque era finita y en todas partes encontraba sus límites. "Toda actividad, todo fin, se vinculaban solamente con el individuo; ninguna actividad se realizaba por un todo, por una idea" [17]. En lugar de la integración

[13] Más adelante insistimos (cf. Cap. V, *Estado e individuo*) sobre esta concepción que Hegel tiene de la República de Platón.

[14] Nohl, p. 223.

[15] idem.

[16] Cf. lo que en esta época decía Schelling del Estado: "No hay idea del Estado porque el Estado es una máquina". Esto en una carta a Hegel —a la cual éste no respondió—.

[17] Nohl, p. 223.

con una vida que era la de su ciudad, el individuo se vuelve sobre sí mismo y se satisface con su propio goce. El gusto por la propiedad privada traduce, para Hegel, esta transformación. La riqueza tomó el lugar del Estado y dicha transformación le parece a Hegel tan importante que hará de ella una evolución típica del espíritu. *Estado* y *Riqueza* volverán a encontrarse en los cursos de Filosofía del espíritu de Jena y en la *Fenomenología*, como dos momentos de una dialéctica [18]. La propiedad y la relación de los propietarios entre ellos se vuelven lo esencial, y se constituyen el derecho privado y el derecho abstracto. Cada ciudadano no puede considerar al Estado sino como una fuerza extraña que lo utiliza de acuerdo con sus intereses: "Cada cual trabaja por sí mismo o por obligación para otro individuo". El derecho del ciudadano sólo ofrece un derecho a la seguridad de su propiedad, y ésta llena, ahora, todo el mundo del individuo [19]. En la *Fenomenología* Hegel volverá sobre este derecho romano que sustituye a la vida ética de la ciudad. Dicho derecho es esencialmente individualista; ya no es la vieja ley religiosa inmanente a las conciencias; adquiere un carácter universal y, si bien el individuo es reconocido, lo que es reconocido en él es la persona abstracta, la máscara del hombre viviente y concreto. No hay más que un atomismo social.

A partir de ese momento la religión antigua deja de tener sentido; nuevas exigencias se hacen sentir en esa desgracia del mundo, y el cristianismo, que Hegel denominaba en Tübingen una religión privada, puede establecerse. Puesto que desaparece, para el hombre, aquello que colmaba su vida y llenaba su actividad, "la muerte debió parecerle horrorosa pues ya nada lo sobrevivía. Mientras que al republicano, por el contrario, le sobrevivía la República". En esta situación el hombre debía huir

[18] El Estado aparecerá como el destino del individuo y la riqueza como el destino del Estado. Sobre esta dialéctica del poder del Estado y la riqueza, cf. *Fenomenología*, p. 291 y sig.

[19] Nohl, p. 223.

del mundo para encontrar algo absoluto fuera de él. Lo finito y lo infinito debían separarse de él y Dios aparecérsele como un más allá inaccesible. "La razón no podía renunciar a encontrar en algún sitio lo absoluto, lo independiente que no podía encontrarse en la voluntad del hombre. Lo absoluto se mostraba en la divinidad que la religión cristiana le ofrecía al margen de nuestra fuerza, de nuestra voluntad, pero no sin embargo, de nuestra súplica y nuestra plegaria" [20]. La realización de una idea moral podía, así, solamente ser deseada y no querida (pues aquello que se puede desear, no se puede realizar y se lo espera sin nuestra participación). La pasividad del hombre se acompañó de esta exigencia cuyo término estaba en el más allá. Hegel insiste sobre el carácter de esta humanidad desgarrada, incapaz de sacrificar su vida por una patria debido a que el gusto por la seguridad y la paz individual se habían vuelto muy generales. "No nos interesamos más en el Estado porque no somos verdaderamente activos en él, y porque no podemos interesarnos sino en una cosa en la cual somos activos. Sólo esperamos, pasivamente, que se mantendrá para asegurarnos nuestro pan cotidiano o lo superfluo a lo cual nos hemos habituado. Nos apartamos de toda guerra porque es lo contrario del deseo general —la necesidad de un goce calmo y monótono". Ahora bien, la guerra es, para Hegel, un momento necesario en la vida de un pueblo y el pueblo que no es capaz de sostenerla no es un pueblo libre.

Mediante estas citas puede verse lo que significa aquí la libertad para Hegel —lo contrario de un libre arbitrio individual— y lo que para nuestro filósofo constituye un pueblo feliz en la historia. Es en esta descomposición de la ciudad donde aparece la conciencia desgraciada, y el cristianismo es una expresión de ella.

[20] Nohl, p. 224. Hegel insiste sobre la pasividad del cristianismo frente a su Dios, la cual contrasta con la actividad terrestre del pagano. Incluso el mártir muestra en su heroismo una cierta pasividad.

Este gran desgarramiento tiene su necesidad, y la conciencia desgraciada es una escisión necesaria para que sea posible una reunificación. El problema que se le plantea en ese momento es el siguiente: ¿cómo volver a encontrar esta relación armoniosa del individuo con su ciudad, a través del desgarramiento contemporáneo, desgarramiento del cual el cristianismo es particularmente responsable?

CAPITULO III

RAZON E HISTORIA LAS IDEAS DE POSITIVIDAD Y DE DESTINO

1

La idea de positividad

La filosofía de Hegel termina la filosofía del siglo XVIII y abre la del siglo XIX, es la bisagra entre dos épocas. Este juicio se confirma si se considera la posición que toma Hegel frente a la Historia y la Razón. Razón e Historia, he aquí los dos términos, podría decirse, que considera para oponerlos o conciliarlos desde sus trabajos de juventud, particularmente durante el período de Berna y de Francfort. Los dos estudios fundamentales de estos períodos son, además de una *Vida de Jesús*, un escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana* y otro sobre *El espíritu del cristianismo y su destino* [1]. En ellos hay dos conceptos claves que deben retenerse,

[1] Estos diversos estudios están contenidos en el ya citado volumen de Nohl.

alrededor de los cuales convergen todas sus meditaciones, y son los conceptos de positividad y de destino. Sus significaciones, al principio banales, se enriquecen progresivamente, y es con estos conceptos que Hegel aborda el problema de las relaciones entre la razón y la historia. En primer lugar plantea este problema, con algunos matices, como hombre del siglo XVIII, pero lo resuelve como hombre del siglo XIX, y al término de sus estudios es una razón histórica la que se manifiesta, una razón que se ha enriquecido concretamente en la historia, de igual modo que la historia es esclarecida por la razón [2].

En primer lugar consideremos el término *"positividad"* y veamos qué significa para Hegel. La oposición entre *religión positiva* y *religión natural* es banal en esta época, y es a propósito de la religión que Hegel habla de positividad, pero el término tiene una extensión más amplia y Hegel, durante el período de Jena, podrá aplicar *—mutatis mutandi—* el resultado de sus primeros trabajos a la oposición entre derecho positivo y derecho natural [3]. En el siglo XVIII se oponía la religión positiva a la religión natural. "El concepto de la posibilidad de una religión nació y adquirió importancia sólo en los tiempos actuales" [4]. Esta oposición se presenta porque se presupone que hay una naturaleza humana y una religión natural que le corresponde, en tanto que se comprueba en la historia una multitud de religiones variadas, las cuales se separan en mayor o menor medida por sus instituciones, sus ceremonias y sus creencias, del tipo fun-

[2] En un texto particularmente oscuro, al final de la *Fenomenología*, Hegel dirá que la tarea moderna es reconciliar el Espíritu y el Tiempo, así como el siglo XVII quiso reconciliar el Espíritu y lo Extenso.

[3] Un poco más adelante interpretamos sus trabajos sobre el Derecho. En todos los casos la oposición que considera Hegel a propósito de la noción de positividad tiene una perspectiva muy general.

[4] Nohl, p. 139; cf. los *Diálogos sobre la religión natural*, de Hume.

damental. Si se considera, por ejemplo, la posición de un racionalista como Voltaire en relación a las religiones, se ve que reduce las creencias que pueden ser admitidas por la razón a sus términos más simples, *existencia de Dios e inmortalidad del alma,* y tiende a considerar como aberraciones todas las religiones que se han manifestado en la historia y han agregado sus supersticiones a un fondo racional que es el único que Voltaire parece tolerar en materia de creencia. Una religión positiva es, por lo tanto, una religión histórica, ella agrega a lo que puede brindar la razón humana —reducida a sí misma— creencias que han aparecido en un determinado momento del tiempo, en ciertos lugares del espacio, y creencias que no podrían ser plenamente asimiladas por la razón, que vienen, así, de otra parte. Puede decirse de las religiones positivas, como dice Hegel, que son o "supra o anti-naturales". Un cristiano admite, por ejemplo, una revelación particular de Dios, que constituye una realidad irreductible al puro pensamiento, una suerte de dato irracional que es simultáneamente un dato para la razón y un fenómeno histórico. Si se profundiza un poco el problema de la positividad se descubre el problema filosófico del realismo y del idealismo. ¿Qué es lo positivo, en efecto, si no es lo dado, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón? y al ser este dado un dado histórico, el problema que aquí se plantea es el de las relaciones de la razón y de la historia como la de lo irracional y de lo racional.

Si no consideramos este problema bajo su aspecto teórico sino bajo su aspecto práctico, descubriremos aún otra oposición incluída en él: la de *constricción y libertad,* y es esta última oposición la que nos parece importante para el lector de la *Crítica de la razón práctica* y de *La religión dentro de los límites de la simple razón.* "Una religión positiva, dice Hegel, implica sentimientos que están más o menos impresos mediante constricción en las almas; acciones que son el producto de un mandamiento y el resultado de una obediencia, y que son rea-

lizadas sin interés directo"[5]. En otros términos, en una religión positiva hay una exterioridad para la razón práctica. El hombre no es libre, padece una ley que no se ha dado él mismo. Así como para la razón teórica lo positivo representa lo que se impone desde el exterior al pensamiento y a lo cual debe recibir pasivamente, para la razón práctica lo positivo representa un orden e implica, entre Dios y el hombre, una relación de amo a esclavo. Ahora bien, la gran idea de Kant, que va más allá del racionalismo superficial de la Aufklärung, aun cuando es su culminación suprema, es que la razón es práctica para ella misma. La más alta exigencia del hombre es la de ser libre, es decir sacar sólo de sí mismo la regla de su acción. La idea de libertad y la idea de autonomía son los conceptos clave de la crítica de la razón práctica. Si, por otra parte, Kant dice haber limitado la razón para darle lugar a la fe, no se trata de entender esto como la aceptación de un irracional dentro del campo de la pura razón. La fe que admite Kant es una fe moral; no recurre a la historia ni a una revelación particular. La pura libertad —la autonomía— y la situación del hombre, colocado entre esta libertad y la naturaleza, nos conducen a postulados que pueden ser admitidos sin contradicción por la razón, pero estos postulados sólo son los de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma (de un posible progreso indefinido dentro de la moralidad). Nada hay aquí que sobrepase a la religión natural, si se entiende por religión natural una religión que puede ser admitida por la razón, siempre idéntica a sí misma y por lo tanto intemporal[6]. Kant

[5] Nohl, p. 139. Es a propósito de esta positividad que Hegel piensa por primera vez la relación entre "Amo y esclavo". En una religión positiva el hombre es un esclavo frente a Dios, obedece a Mandamientos que son extraños a su voluntad y su razón.

[6] Sin embargo hay una gran diferencia entre la religión natural del siglo XVIII y la religión *postulada* por el kantismo. La primera descansa sobre la razón teórica, la segunda sobre la impotencia de esta razón y sobre las exigencias de la razón práctica; es una fe ligada a la acción moral.

escribió *La religión dentro de los límites de la simple razón* y encontró, antes que Hegel, el problema de la positividad, pero fue para dejarlo de lado. Cristo aparece en ella sólo como un modelo de la moralidad, un esquema mediante el cual podemos volver sensible el ideal moral que nos propone la razón. Toda concepción distinta del cristianismo concluiría haciendo desaparecer la libertad, transformando *la moralidad en legalidad.* Esta oposición, sobre la cual tanto insistió Kant y a la que Hegel, más tarde, se esforzará en trascender, nos es aún útil para comprender la significación que Hegel le otorga al problema de la positividad. La legalidad es la heteronomía, es la obediencia obligatoria a una ley que nos sobrepasa y que no surge de nosotros; la moralidad es la libertad misma o la autonomía. No obedecemos sino una única ley, la que encontramos en nosotros mismos y que es la nuestra. Ser autónomo es devenir mayor y no aceptar pasivamente un orden extraño. Para Hegel el ejemplo más sorprendente de la legalidad es el judaísmo, la obediencia a leyes que la divinidad ha impuesto al hombre. El hombre sólo se somete porque le teme a Dios, un Dios que está más allá de él y del cual es esclavo. Una religión positiva es, por lo tanto, desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda sobre la autoridad y que, al tratar al hombre como un niño, le impone desde el exterior aquello que no está incluído en su razón. La religión positiva hace de Dios un amo, pero del hombre hace un esclavo y le desarrolla sentimientos de esclavo. Los conceptos que aparecen aquí son los conceptos antitéticos de libertad, y los de constricción y autoridad, pero al no estar fundada esta autoridad en la razón humana —en cuyo caso no podría hablarse de constricción— sólo puede estar ligada a un acontecimiento temporal, a una relación histórica. Por esta razón Hegel, resumiendo estas diversas significaciones de la positividad, puede decir: "Este elemento histórico se nombra, en general, autoridad"[7].

[7] Nohl, p. 145.

Se ve así el nudo de problemas que se presentan a propósito de este concepto de positividad, y los ensayos sucesivos de Hegel para vincular dialécticamente —una dialéctica que aún no es consciente de sí misma— la *pura razón* (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir *el elemento histórico.* En cierto sentido la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo para la libertad del hombre, y como tal es condenada. Buscar los elementos positivos de una religión, y podría agregarse, desde ya, de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone mediante la constricción al hombre, lo que constituye una mancha en la pureza de la razón; en otro sentido, que termina por dominar en el curso del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón, que pierde, entonces, su carácter abstracto y se vuelve adecuada a la riqueza concreta de la vida. Se ve así por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas [8].

Ante todo Hegel trata, retomando el estudio de Kant sobre *la religión dentro de los límites de la simple razón,* de oponer a Cristo con el judaísmo, como al partidario de la autonomía moral con un pueblo que sólo ha conocido la legalidad y la separación. Pero ¡qué diferencia hay ya entre esta vida de Jesús y la obra de Kant! En ella Jesús no es considerado sólo un esquema sensible, una representación del ideal de la moralidad, es un individuo, y lo que Hegel se esfuerza por trazar es una historia auténtica. Es un relato histórico; en él Jesús es un ideal moral, pero presentado como viviente. Sin embargo, lo que caracteriza la enseñanza y la vida de Cristo es la oposición de la autonomía a la heteronomía. "Cuando reverenciáis como a vuestra ley más alta los

[8] En otros términos, como muchas veces ocurre con los conceptos hegelianos, hay una doble aceptación de la positividad; una peyorativa, otra laudativa. La positividad es como la memoria: viviente y orgánica, es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, es el pasado que no tiene presencia auténtica.

reglamentos de la Iglesia y las leyes del Estado, desconocéis la dignidad y la fuerza que hay en el hombre de crear por sí mismo el concepto de divinidad"[9]. Es el puro racionalismo kantiano el que parece inspirar aún este texto: "La razón es quien hace conocer al hombre su destino, el fin incondicionado de su vida. Es cierto que, a veces, es eclipsada, pero nunca puede ser totalmente extinguida; incluso en el seno de las tinieblas queda siempre un débil resplandor". El relato termina con la muerte de Cristo, y en él no se habla de sus milagros ni de su resurrección[10].

A pesar de esta crítica a toda positividad y de esta vida de Jesús, la primera del siglo, que parece negadora de toda trascendencia, sería un error creer que el racionalismo hegeliano es de la misma esencia que el de Kant. Muchos pasajes sobre el amor y sobre la vida, señalan ya, en esta obra, una orientación propia. Es que, para Hegel, la oposición esencial no es la de la razón pura y el elemento empírico, sino, más bien, la de la vida y lo estático, de lo viviente y de lo muerto. En ese sentido el juicio que debe darse sobre la positividad de una religión ya no es tan sumario. Al término del período de Berna, Hegel opone los conceptos abstractos de la razón humana, los de la Aufklärer, y las modalidades de la vida. Para oponer la religión positiva a la religión natural es necesario poder definir de una vez por todas el concepto de naturaleza humana, las exigencias de la razón humana reducida a sí misma. Pero ya habíamos visto, a propósito de un texto relativo al paso del paganismo al cristianismo, que las necesidades de la razón práctica no eran, tal vez, las mismas en los antiguos y en nosotros. Hegel escribe: "Pero la naturaleza viviente es eternamente algo distinto al concepto de esta naturaleza, y de esta manera aquello que para el concepto era sólo modificación, pura contingencia, algo supérfluo, se convierte

[9] Nohl, p. 89.
[10] Esta *Vida de Jesús* hace pensar ya en las interpretaciones que la extrema izquierda hegeliana hará más tarde del pensamiento del maestro.

en lo necesario, lo viviente, tal vez lo único natural y lo único bello"[11]. En otros términos, las ideas abstractas de naturaleza humana, los conceptos de razón pura, son incapaces de ofrecer el patrón de la medida que permitiría descubrir dentro de una religión, así como en un mundo social, aquello que es positivo y lo que no lo es. La medida es imposible: "Los conceptos generales de la naturaleza humana son demasiado vacíos como para poder medir las necesidades particulares y necesariamente diversas de la religiosidad". Ya no es en relación a la idea de razón como Hegel juzga lo positivo, sino en relación a la vida, y en el desarrollo de su pensamiento durante el período de Francfort esta idea de vida se va a convertir en la dominante de su reflexión. Lo positivo, en el sentido peyorativo del término, no será el elemento concreto, histórico, que está estrechamente ligado al desenvolvimiento de una religión o de una sociedad, que forma una unidad con ella y, por lo tanto, no se les impone desde el exterior, sino que será sólo el elemento muerto, que ha perdido su sentido viviente y es un residuo de la historia. La figura de Cristo, en los estudios de Hegel, se hace cada vez más concreta; lo que hay de positivo en la religión que surgió de su predicación, se vincula a lo que antaño fue viviente y a lo que depende estrechamente de su individualidad histórica. Es la persona misma de Cristo la que brinda el dato positivo: él enseña y actúa, habla de su propia individualidad y hace milagros; se muestra como el representante de la voluntad divina. Por último, la adhesión de los discípulos a la individualidad de Cristo, a su presencia exterior, en un aquí y un ahora, es la fuente de la transformación del cristianismo en una religión positiva. De esta manera Hegel puede decir: "Una religión no era positiva originariamente sólo ha podido devenirlo; permanece, entonces, como una herencia del tiempo pasado"[12].

[11] Nohl, p. 141.

[12] La positividad resultaría entonces de una transformación necesaria de todo lo que es viviente.

Pero aún encontramos otro texto esencial que nos muestra hasta qué punto Hegel ha tomado conciencia del vínculo entre la historicidad y la vida del hombre. "En una religión pueden ser consideradas sagradas las acciones, personas, recuerdos. La razón prueba en esto la contingencia —ella exige que aquello que es sagrado sea eterno, imperecedero, pero de esta manera no ha demostrado la positividad de las cosas religiosas, pues el hombre puede ligar a la contingencia y debe ligar a algo contingente lo imperecedero y lo sagrado. En su pensamiento de lo eterno liga lo eterno a la contingencia de su pensamiento" [13]. Esta último frase, en particular, nos muestra la ligazón establecida por Hegel entre la razón y la historia; una nueva concepción de la libertad —no puramente negativa, como en Kant— debe manifestarse. Se trata de una libertad viviente, de una reconciliación del hombre con su historia. Es posible, también, que esta historia se presente ante él como extraña, en cuyo caso hablaremos de positividad, de un vínculo exterior entre el hombre y lo absoluto. Tal es el destino de los pueblos desgraciados de la historia; pero en otros casos no hay ruptura entre el hombre y su historia; es sólo una razón abstracta y que juzga desde el exterior quien habla equivocadamente de positividad.

Es la relación entre este elemento histórico y la razón lo que está cuestionado. Mediante la idea de vida y la idea de hombre concreto, opuesto a los conceptos abstractos del siglo XVIII, Hegel se eleva a una concepción más profunda de la libertad. Pero esta concepción —la clave de su sistema futuro— no puede adquirir todo su sentido sino cuando se considera el otro concepto fundamental de los trabajos de juventud de Hegel, el que revela lo trágico de su visión del mundo, el concepto de Destino.

[13] Nohl, p. 143.

2

La idea de destino

Con la idea de destino —destino de un pueblo, destino de un individuo, el destino en general—, en mayor medida que con la idea de positividad, nos encontramos en el corazón de la visión hegeliana del mundo. Ha podido sostenerse que es una cierta concepción de lo trágico la que está en la base de la dialéctica hegeliana y que, antes de recibir su consagración lógica mediante una teoría de la negatividad y de la contradicción, inspira las primeras meditaciones hegelianas sobre la historia [14]. Aun cuando el término destino, y en particular la expresión destino del pueblo judío, se encuentra ya en los trabajos de Berna, es especialmente en los tiempos de Francfort que esta noción, tan inspirada por el helenismo y por los trágicos griegos, desempeña un papel central dentro de su filosofía.

Según ciertos comentadores los años de Francfort (1797-1800) señalarían una ruptura en el pensamiento hegeliano. Para Dilthey, que es el primer intérprete de los trabajos de juventud, Hegel habría adoptado, durante este período, un cierto panteísmo místico. Así habría coincidido con su amigo Hölderlin, mientras que durante el período de Berna habría tratado de profundizar el racionalismo moral de Kant y habría adoptado su concepción de la libertad moral del hombre. Nuestro estudio anterior sobre la positividad nos demostró, en

[14] Cf. en particular el art. de P. Bertrand, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégelienne*, en "Revue de métaphysique et de morale", agosto de 1940. El autor se propone hacer ver "de qué manera en todo el sistema, desde los escritos de juventud, un cierto sentido de lo trágico y del destino se mezcla a esta exigencia (de absoluto) y determina su sentido, determinando así la forma y el movimiento de la dialéctica y por lo tanto el desarrollo del sistema".

efecto, el paso de una razón abstracta, de una libertad todavía negativa, a una razón concreta y viviente [15]. La "Positividad" era el dato irreductible al cual se enfrentaba la razón pura; pero si bien Hegel no quería abandonar la autonomía del hombre, tampoco quería renunciar a las riquezas de la vida y a la amplitud de las modificaciones históricas. El concepto de naturaleza humana en general era demasiado desencarnada y pobre como para servir de medida al árbol de la vida. No podría, por lo tanto, hablarse absolutamente de una ruptura entre los años de Berna y los de Francfort, hay, más bien, una continuidad de evolución; pero es cierto que la idea de vida, la idea de la unidad profunda de toda vida, y de la relación irracional entre nuestra vida finita y la vida infinita, el ἓν ηαὶ πᾷν de Hölderlin, domina en adelante el pensamiento hegeliano. Se podría decir, entonces, con más exactitud, de acuerdo con otro intérprete de Hegel, Glockner, que en esos años de Francfort lo que pasa al primer plano es el elemento irracional que hay en toda vida y en toda manifestación de vida [16]. Sin embargo el futuro autor de la *Lógica* no se entrega a un misticismo y a un panteísmo irracional, sino que se esfuerza por ampliar la razón para volverla apta a la captación de esta vida, y la idea de destino es, precisamente, ese concepto racional-irracional con la ayuda del cual Hegel elabora su propia dialéctica de la vida y de la historia. Sin duda, escribirá en uno de los últimos fragmentos de esta época, sólo la religión permite "el paso de la vida finita a la vida infinita" [17], pe-

[15] La evolución de Hegel —si existe— en los años de juventud iría por consiguiente desde un cierto racionalismo revolucionario a un misticismo doloroso donde la reconciliación con el Universo es buscada en primer lugar. Pero incluso en la *Vida de Jesús* de Berna no están ausentes ciertos elementos místicos.

[16] Glockner, citado, T. II, p. 84 y sig. "Durante el período de Francfort, Hegel aborda lo irracional, así como durante el período de Berna había abordado lo racional moral".

[17] *Fragmento de sistema*, Nohl, p. 347. "La religión es la elevación del hombre desde la vida finita a la vida infinita".

ro que este paso es impensable para la razón; mas su propia filosofía es ya una tentativa para pensar ese paso sin haber, aún, tomado conciencia de ese pensamiento original que será la dialéctica. Algunos años más tarde, al arribar a Jena, Hegel dirá "si la realidad es inconcebible, entonces nos es necesario forjar conceptos inconcebibles" [18].

Ahora bien, el concepto de destino está cargado de sentido y pareciera desbordar los análisis de la razón. Es, aun más que la idea de positividad, un concepto irracional; es de la visión trágica que Hegel lo recibe, una visión trágica que, junto con Hölderlin y antes que Nietzsche, descubre como el trasfondo sombrío de la serenidad helénica.

Es necesario distinguir el destino en general, o la *realidad* efectiva, esta historia del mundo que un día será para Hegel el juicio del mundo "Weltgeschichte ist Weltgericht", y los destinos particulares que corresponden a los "phatos" originales de los individuos y de los pueblos. Nada importante se hace sin pasión, vale decir que ninguna acción, ninguna empresa individual, es adecuada a lo universal y a lo infinito, siempre hay en ella, por más amplia que sea, una finitud que la hace una pasión. Ahora bien, el destino de un individuo, el destino de un pueblo, son la revelación de ese phatos dentro de una historia. "El destino es lo que el hombre es", es su propia vida, su propio phatos, pero que se le aparece como algo que ha devenido extraño; "el destino, escribe profundamente Hegel, es la conciencia de sí mismo pero

[18] *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*, ed. Lasson, Band I, pp. 104-105. En este texto es donde se efectúa el paso del Pantragicismo al Panlogismo. Lo inconcebible en el concepto es la antinomia, el hallazgo de la contradicción.

como de un enemigo" [19]. Es mediante la acción que yo me separo de mí mismo y que me encuentro como opuesto a mí mismo. "Sólo la piedra es inocente", porque ella no actúa, pero el hombre debe actuar. Pero "la acción perturba la quietud del ser", y aquello que en nosotros no es pura vida infinita, pura coincidencia con el ser, se nos aparece como separado de nosotros, en ello leemos nuestro destino y lo afrontamos en el seno mismo de la vida. Sin duda que oponiéndonos a nuestro destino y contemplándolo, podemos reconciliarnos con él mediante el amor, un amor fati, que es al mismo tiempo un "muere y deviene" y donde el hombre encontrará la más alta reconciliación de sí con el destino en general, con la historia del mundo, lo que será para Hegel la suprema conciencia de la libertad. Pero antes de pensar esta reconciliación que es la esencia de lo trágico, es necesario que consideremos con más precisión esta noción de destino individual y lo que significa para Hegel.

El destino de una religión, el destino de un pueblo, en lugar de la positividad de esta religión y de este pueblo, significa un progreso dentro de la concepción de una totalidad concreta e individual. Se sabe de qué manera Hegel, desde los orígenes de su reflexión, es hostil a un cosmopolitismo abstracto y vago. Lo hemos señalado al hablar de la idea *de espíritu de un pueblo*, pero es importante insistir en ello pues esta visión será fundamental en toda su filosofía de la historia. Es, podría decirse, el destino trágico del amor el no poder extenderse indefinidamente sin perder toda su profundidad. El amor huye, así, toda encarnación, toda figura con-

[19] Nohl, p. 283. De acuerdo con el autor citado más arriba, pensamos que "es necesario haberse compenetrado de esas páginas admirables donde Hegel descifra el 'espíritu' de un individuo, de un pueblo o de una religión, bajo el aspecto de su 'destino', si se quiere encontrar el acceso a su método: se tiene la impresión de que se asiste al nacimiento de la dialéctica". En Berna, Hegel juzgaba al cristianismo desde el exterior, mientras que ahora lo capta desde el interior de acuerdo a su *destino original*.

creta sólo dentro de la cual puede profundizarse y realizarse[20]. La idea de humanidad de los "Aufklärer" es una idea que, según Hegel, no puede llegar a realizarse y alcanzar al hombre concreto. "La única unidad viviente aprehensible es, para Hegel, el pueblo", y no, como para el racionalismo, la humanidad; y la historia será la dialéctica de los pueblos, pues un pueblo es una encarnación concreta, una realización individual del espíritu; es, simultáneamente, una totalidad y una individualidad. Esta imposibilidad que tiene el amor —ese vínculo viviente y supra-individual— de ampliarse indefinidamente, fue sentida profundamente por Cristo, cuya libertad, para permanecer absoluta y conservar la integridad de su pureza, terminó siendo "una libertad en el vacío". "Hay, dice Hegel en la *Fenomenología*, una extensión vacía, pero también hay una profundidad vacía". Por lo tanto sólo bajo una cierta forma, con una cierta finitud, el espíritu puede realizarse dentro de un pueblo particular; y esta finitud es la positividad, el destino de ese pueblo. Pero de la misma manera que había, para Hegel, una positividad que era un residuo muerto y otra viviente, así este elemento finito y concreto, que constituye el phatos de una individualidad histórica o de un pueblo, puede estar profundamente integrado en su espíritu, es una totalidad donde el espíritu se inscribe bajo una figura particular, como una obra de arte puede llevar en ella lo infinito bajo las especies de una realización limitada. Es así como es necesario pensar el espíritu de un pueblo, el espíritu de una religión o el espíritu de uno de esos hombres que hacen la historia, como César o Napoleón, y que han modelado su tiempo. Este espíritu, cuando se manifiesta, se convierte en su destino, y este destino particular,

[20] El amor es parcial, limitado, o se extiende indefinidamente, pero en este caso no tiene profundidad. Esta imposibilidad de un amor *concreto*, indefinido en extensión, es sin duda el punto de partida del pensamiento histórico de Hegel, el que lo conduce a fijar necesariamente una *diversidad* de naciones.

en tanto que particular, padeciendo al destino en general, aparece como una positividad separada de la vida, como un residuo que debe desaparecer, trascenderse, para que nazcan nuevas figuras [21]. El pasaje de esta concepción pantrágica del mundo a una concepción panlógica, es fácil. Será suficiente descubrir en el Destino todopoderoso y justo que arrastra a los pueblos —sus individualidades históricas— la dialéctica de la idea que por su insuficiencia lleva consigo el germen de su muerte [22].

Para caracterizar este espíritu original que se convierte en un destino, daremos dos ejemplos que Hegel trabajó, en particular, durante sus años de Francfort: el del pueblo judío y el del cristinanismo. De esta forma podremos captar la significación de lo que Hegel denomina un espíritu y que es, dentro de la historia, un destino. El propio método de Hegel es difícil, es ya, en relación a las dimensiones espirituales, el método de "comprensión" [23] que aplicaría más tarde Dilthey. Comprender el espíritu de un pueblo, su destino, no consiste, en efecto, en yuxtaponer singularidades históricas sino en penetrar su sentido; el destino no es una fuerza brutal, es la interioridad que se manifiesta en la exterioridad, revelación de la vocación del individuo. Por consiguiente es necesario, para captar el destino de un pueblo, realizar esta "síntesis originaria de lo múltiple" que Hegel toma prestado de Kant, pero que aplica a las realidades espirituales y que entiende bajo una forma viviente —un sentido—. El destino de un pueblo es así una

[21] Al considerar el Destino en lugar de la positividad, Hegel tiene conciencia de introducir una noción viviente. La *positividad* es algo objetivo con lo cual es imposible la reconciliación; el destino de una manifestación de la vida donde la vida misma puede reencontrarse. "El sentimiento de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor, y en el amor se reconcilia el destino", Nohl, p. 283.

[22] *Fenomenología*, p. 445. Ante todo Hegel concibió la totalidad concreta como un *pueblo*, después como *Idea* y al pueblo como *portador* de la Idea.

[23] Versthehen.

unidad concreta de la cual se encuentra el germen en su fundador. Hegel puede, así, escribir: "Con Abraham, el verdadero ancestro de los judíos, comienza la historia de ese pueblo, vale decir que su espíritu es la unidad, el alma que rige toda su posteridad"[24]. Es cierto que luego agrega que dicho espíritu se manifiesta bajo diversos aspectos, de acuerdo a las circunstancias y las modalidades de los conflictos que opusieron el pueblo judío a otros pueblos, pero hay allí un espíritu único que es necesario comprender como tal y que constituye el destino de ese pueblo.

Muchas veces se ha insistido sobre la historia de Abraham, la cual fue retomada por Hegel en distintas oportunidades[25]; deberá excusársenos por volver sobre el tema, pero se debe a que en esta historia de Abraham, Hegel cree descubrir los rasgos distintivos de toda su posteridad. Abraham había nacido en Caldea, pero su primer acto es su separación de su familia y de su pueblo. "Abandona su familia y su patria, y, de esta manera, rompe los lazos del amor". "El primer acto mediante el cual se convierte en el tronco de una nación fue una separación que desgarra los lazos de una vida común y del amor, la totalidad de las relaciones dentro de las cuales había vivido hasta entonces con los hombres y la naturaleza"; son las hermosas relaciones juveniles las que rechaza de sí[26]. Queria convertirse en su propio dueño, ser independiente, convertirse en *para sí*, de acuerdo a la terminología hegeliana, pero esta separación de la naturaleza, mucho más radical que en los otros pueblos, debía convertirse en el espíritu mismo del judaísmo. Hay allí una ruptura —una reflexión que podría decirse total— que destruye toda relación viviente entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los otros hombres, y luego, al fin, entre el hombre y Dios. Esta reflexión, vale decir esta separación de la vida, Hegel también la descubre en otros pueblos y en las individua-

[24] Nohl, p. 243.
[25] Nohl, p. 243; p. 371 y sig.
[26] Nohl, p. 245-246.

lidades que los crearon, pero no tan profunda. También Danaos deja su patria, pero era combatiendo, y lleva sus dioses con él, en tanto que "Abraham no quería amar", no llevaba consigo el dolor de esos lazos desgarrados, el que manifiesta la persistencia de la necesidad de amor, permanecía extraño a todos los pueblos que atravesaba, no se apropiaba de la tierra mediante el cultivo. Su espíritu, nos dice Hegel, era de hostilidad al mundo y a los hombres. "Erraba con sus rebaños sobre una tierra sin límites" [27]. Era, por lo tanto, un extranjero sobre esta tierra, y esta hostilidad hacia la tierra entrañaba una hostilidad frente a los otros hombres. ¿Qué significa para Hegel ese carácter esencial expresado al decir que "Abraham no quería amar"? El amor es aquello que precede toda reflexión y lo que constituye la unidad de la vida; pero precisamente mediante esta separación con la naturaleza, mediante esta reflexión sobre sí mismo, la cual pone un término a la espontaneidad vital, Abraham ya no puede considerar a las cosas como vivientes [28]. Para él ellas no son sino *cosas* de las cuales tiene necesidad para satisfacer su goce y asegurar su seguridad y la de su posteridad; entre el mundo y él sólo hay relaciones objetivas, relaciones de reflexión; pero las relaciones de amor ya no son posibles. Sin duda este desgarramiento es un momento esencial dentro de la vida del espíritu y más tarde Hegel podrá decir que "puede decirse del pueblo judío que precisamente por hallarse directamente ante las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos los pueblos" [29]. Y, en efecto, mediante esta reflexión Abraham no puede ya considerar a Dios bajo un aspecto finito. La relación vivida de lo finito y de lo infinito, que es el amor como tal, está rota, las cosas no son más que cosas, y

[27] Nohl, obra citada.

[28] La *belleza viviente* no es posible. El empleo frecuente del término "belleza" demuestra que Hegel piensa sin cesar en una comparación entre el espíritu del pueblo judío y el espíritu helénico.

[29] *Fenomenología*, p. 204.

Dios es el más allá inaccesible que no puede encontrarse en el seno de la vida. El carácter esencial de este espíritu parece ser para Hegel su hostilidad frente a todos los valores vitales: por ejemplo el heroísmo o el amor de las comunidades humanas, pero, por otra parte, el descubrimiento de lo que está ligado a la reflexión, valores intelectuales y valores espirituales: la astucia, el deseo exclusivo de sí, y también lo sublime de un Universal abstracto, de un Dios inaccesible, único. "La fuente de su Dios, dice Hegel, era el desprecio frente al mundo, y es por esta razón que sólo él podía ser el elegido" [30]. Aun por esta razón el Dios de Abraham es esencialmente diferente de los dioses lares y de los dioses nacionales. "Una familia puede muy bien haber dividido la unicidad divina, pero ella deja lugar a los otros, no ha tomado para sí misma solamente el infinito; les concede un derecho igual a los otros dioses". En el Dios celoso de Abraham y de su posteridad, por el contrario, se encuentra la exigencia de que sea único y de que esta nación sea la única en tener un Dios [31]. Pero con esta separación multiforme, la del hombre y la naturaleza, la del hombre y el hombre, la del hombre y Dios, aparece lo que será el legalismo, el espíritu de servidumbre frente a la ley que caracteriza al judaísmo. En efecto, Dios sólo puede estar más allá y mediante esta separación se muestra la relación de dominio y de servidumbre que es lo único concebible. El hombre es un esclavo, y su Dios es el Dios celoso y terrible que ordena sin estar presente en la interioridad de su vida. Moisés, en la soledad, piensa en la liberación de su pueblo; expone su proyecto a los ancianos, pero para hacerlo adoptar no apela a su odio común contra la opresión, ni a una aspiración hacia la alegría y la libertad, él impone la orden exterior mediante medios exteriores, "mediante milagros

[30] Nohl, p. 247. Hegel caracteriza con mayor precisión que Herder el espíritu del judaísmo tal como se muestra en la Biblia, Herder sólo había insistido sobre una infancia de la humanidad.

[31] Nohl, p. 249.

que Moisés les hizo ver y que los magos egipcios también hicieron" [32].

En este análisis del espíritu del pueblo judío, que Hegel sigue desde la historia de Abraham hasta la dominación romana, encontramos observaciones profundas de lo que podría denominarse la hostilidad de la vida y de la inteligencia, o, como lo dice Hegel en su propio lenguaje, de la vida y de la reflexión. Es esta reflexión total lo que constituye el espíritu del pueblo judío. La vida ha sido rota, sólo hay relaciones de señor y de esclavo concebibles entre los seres, pues lo infinito ha sido separado de lo finito. La vida ya no es inmanente en las cosas vivientes, pues el infinito está más allá, se ha convertido él mismo en una cosa —el infinito separado— y los momentos han perdido su vitalidad, el infinito que existía en ellos por el amor, para convertirse en cosas reducidas a su finitud. "El espíritu judío, dice Hegel, había fijado las modalidades de la naturaleza, las relaciones de la vida, haciendo de ellas cosas; no obstante no tenía vergüenza de desear esas cosas como dones del señor" [33]. De esta manera no había desaparecido el deseo de vivir, pero, mediante la reflexión, había perdido su *belleza* y su gracia; se dirigía sobre cosas finitas, deseadas como cosas finitas, y este pueblo le pedía a su Dios, el señor, que le asegurara el goce de las mismas.

El destino del pueblo judío consiste en vivir eternamente separado de Dios y de los hombres, por haber, mediante la reflexión, proyectado su ideal fuera de sí y por haberlo cortado de la vida [34].

Insistiremos menos sobre el segundo ejemplo que da Hegel, sobre un espíritu y un destino, cuando du-

[32] Idem.

[33] Nohl, p. 230.

[34] En relación al Dios de Abraham, al destino de Abraham y al alcance de sus conceptos dentro de la dialéctica hegeliana, cf. nuestro artículo sobre los *Travaux de Jeunesse de Hegel* en la "Revue de Métaphysique...", julio-octubre de 1935.

rante el período de Francfort estudia la vida de Jesús y las transformaciones de la comunidad cristiana. Jesús vino a reconciliar a su pueblo con la vida mediante el amor. Ya no se trata, como en la vida de Jesús escrita en Berna, de oponer la moralidad, en un sentido kantiano, a la legalidad del antiguo testamento. La escisión es demasiado radical y la moralidad aún consiste en la obediencia a una ley, "a un señor que se lleva en sí mismo"[35]. La predicación de Jesús es la predicación de la vida infinita mediante el amor, la supresión, en todos los dominios, de la relación entre señor y esclavo. Trata de salvar a su pueblo, pero como su salvación como pueblo es imposible y debe enfrentarse a los fariseos y a los príncipes del pueblo, entonces sólo se dirije a los individuos: "Renuncia a salvar a su pueblo como pueblo y comprueba que Dios sólo se manifiesta a los individuos; abandona el destino de su pueblo". Pero así se manifiesta el espíritu del cristianismo, el que será, a su vez, su destino, la ruptura del espíritu cristiano con el Estado. "El reino de Dios no es de este mundo", "Dadle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Esta ruptura marcará profundamente el mundo moderno y lo distinguirá del mundo antiguo. Desde sus trabajos de Tübingen, como ya lo hemos señalado, Hegel oponía el cristianismo, religión privada, y la religión de un pueblo que era su ideal; pero el cristianismo no puede ser la religión de un pueblo; en adelante lo espiritual está cortado de lo temporal y el individuo conoce una libertad que es una huída frente a las formas del mundo. Si el juicio de Hegel frente al cristianismo era severo en sus primeros trabajos, cuando oponía la sabiduría de Sócrates al asceticismo cristiano o

[35] Como hemos indicado más arriba, la oposición de la Moralidad y de la Legalidad sirvió a Hegel durante su período de Berna para oponer Cristo al Judaísmo. Ahora la moralidad kantiana es vinculada al espíritu judío. Esta moralidad, en efecto, no es *amor*; ella descansa sobre la oposición irreductible de lo *Universal* y de lo *Particular*, de la *Ley* y del *Hombre*, es una oposición extraña a la vida.

cuando señalaba que "Nuestra religión quiere elevar los hombres al rango de ciudadanos del cielo, cuya mirada siempre está vuelta hacia lo alto, y que, por esta causa, se vuelven extraños a los sentimientos humanos" [36], ahora reencuentra su crítica, pero ya no es exterior al cristianismo en sí mismo sino que deriva del destino de su fundador. Es al seguir la historia de la comunidad cristiana que llega a esta conclusión necesaria: "Es su destino que Iglesia y Estado, servicio de Dios y Vida, piedad y virtud, operación espiritual y operación mundana, no puedan coincidir". Toda la filosofía hegeliana posterior —que pretenderá apoyarse sobre el cristianismo— deberá interpretar esta separación, lo cual no quería hacer el estudiante de Tübingen, para tratar de superarla viendo en la religión una forma aún inferior del espíritu absoluto. Es sólo mediante la filosofía que la reconciliación no afecta la forma de un porvenir indeterminado, sino que está presente en la actualidad del espíritu del mundo. La teoría del perdón de los pecados, de la redención, sólo es en el cristianismo la representación anticipada de la reconciliación verdadera [37].

Hegel piensa con profundidad este destino del cristianismo y descubre su fuente en la actitud de Cristo. "Jesús podía participar del destino de su pueblo, pero así realizaba incompletamente su naturaleza, que estaba hecha para el amor, o podía tomar conciencia de su naturaleza, pero entonces no podía realizarla en el mundo" [38]. Hubiera podido integrarse a su pueblo y tratar de reformarlo, pero también así hubiera debido renun-

[36] Nohl, p. 27.

[37] Reconciliación que la filosofía debe pensar. Sobre las relaciones entre la esperanza cristiana y el saber filosófico, cf. *Fenomenología*, p. 456; "Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota".

[38] Nohl, p. 328-329. "Para alcanzar completamente la conciencia de su naturaleza, que era el amor, Jesús debió renunciar al sentimiento efectivo de éste, a su impulso de hecho y en la realidad, por eso eligió la separación de su naturaleza y del mundo".

ciar a lo que constituía su verdadera naturaleza, hubiera tenido que aceptar un destino que le era extraño, el destino de su pueblo. Jesús *prefirió rechazar* ese destino y elegir el amor, de esta manera padeció el destino al tratar de rechazar todo destino, pues por este mismo acto debió separarse del mundo: "Quien ame más a su padre o a su madre, a su hijo o a su hija, que a mí, no es digno de mí". El estudio que Hegel realiza aquí es ya el que realizará del alma bella en la *Fenomenología* [39]. El acto de huir delante el destino, vale decir delante de toda realización objetiva, es por sí mismo el más grande de los destinos. Así, el espíritu cristiano es lo contrario del espíritu judío. "El espíritu judío había fijado los modos de la vida, las relaciones de la vida, en realidades objetivas, no tenía vergüenza de desear esas realidades como dones del señor. El espíritu cristiano *también veía en toda relación viviente realidades objetivas*, pero porque para él, como sentimiento del amor, la objetividad era el mayor enemigo, de esta manera permanece tan pobre como el espíritu judío, pero desprecia la riqueza a cuya causa servía el judío" [40]. El judío había reducido toda la atmósfera viviente a cosas, había desgarrado el hermoso vínculo que unía el hombre a su universo, el cristiano también conoce el carácter finito de las cosas del mundo y lleva el infinito en su corazón, pero mientras que el judío aún sirve al mundo, el cristiano trata de separarse de él, de encontrar su libertad sólo en la pureza de su amor. "El reino de Dios está en vosotros". De esta manera Cristo se separa de su pueblo, del cual conoce el fariseísmo, se separa del Estado, al que no obstante reconoce como otra potencia, una potencia del mundo, "se separa de todo destino", y este es, precisamente, su destino, el destino más trágico. Hegel llega a pensar la vida y la

[39] Con la diferencia de que el estudio realizado por Hegel sobre el alma bella en la *Fenomenología* (p. 382) tiene un carácter más crítico.

[40] Nohl, p. 330.

muerte de *Cristo* utilizando los conceptos trágicos del helenismo.

Esta visión trágica del mundo, a la cual el cristianismo no escapa, porque al huir de todas las modalidades finitas de la vida se condena a una separación, y, por lo tanto, reconoce lo que es otro, lo que es extraño, la encontramos desarrollada particularmente en Hegel al final del período de Francfort. Este pantragicismo es ya reducible a una cierta forma lógica. Toda elección es exclusión, toda afirmación particular es un destino porque lleva consigo una negación; inclusive el rechazo de toda particularidad, de todo destino, es aún un destino, porque concluye en la escisión más radical, en la de la realidad del mundo y de la libertad. Pero esta dialéctica, al mismo tiempo que una dialéctica de reconciliación posible, la encontramos ya expuesta en el *retrato del alma bella*. Al retomar este análisis comprenderemos mejor el sentido del pantragicismo hegeliano de esta época.

El hombre está comprometido en el mundo y tiene el sentimiento profundo de su derecho, pero si su derecho no es respetado tiene la obligación de combatir para hacerlo reconocer o de resignarse y padecer la violencia del mundo sin reaccionar a su vez. En los dos casos el hombre padece un destino y es apreciado dentro de una contradicción. ¿Combate por su derecho? entonces no reconoce su derecho como un universal; lo compromete en la realidad, y, de esta manera, lo arriesga; puede ser vencido; más aún, en el combate que se libra reconoce el derecho del otro a quien enfrenta. El conflicto que opone a los individuos, y que para los pueblos es la guerra, es el conflicto trágico por excelencia. No es el conflicto del derecho y del no-derecho, o como se dice a veces, de la pasión y del deber[41]. Opone dos derechos y también dos pasiones. De allí lo trágico de

[41] Cf. en este sentido la *Fenomenología*, p. 273-274. Lo trágico es, en el mundo griego, la oposición de la ley humana, la del Estado (Creon), y la ley divina, la de la familia (Antégona).

la existencia humana y de la historia de los pueblos. Pero si el hombre renuncia a combatir para afirmar su derecho, si se resigna y padece pasivamente la violencia del mundo, entonces entre esta misma pasividad y la afirmación del derecho, hay también una contradicción. La contradicción es entre el concepto del derecho que debe valer y la realidad. Renunciar a combatir por su derecho es, en el fondo, no reconocer la realidad del derecho. Creer en el derecho sin realizarlo es la más poderosa de las contradicciones [42].

La bella alma, Cristo, es para Hegel, en Francfort, la síntesis de estas dos actitudes, la verdad de esta oposición, la del coraje y la pasividad. "Es una viviente, una libre elevación por sobre la pérdida del derecho y del combate". De la primera actitud, la del coraje, el alma bella conserva la vitalidad, pero ella se retira sobre sí misma, encierra su derecho en la interioridad de su alma y lo sustrae a todas las relaciones del mundo. "Para no ver lo que es suyo en una potencia extraña, no lo nombra más suyo [43]. En otros términos, el alma bella no es la conciencia pasiva y cobarde que coloca aún su derecho en las cosas del mundo y se muestra, sin embargo, incapaz de sostenerlo; sigue siendo una conciencia viviente y activa, pero también se niega a percibir el derecho en un lugar distinto al de la interioridad del alma; huye del mundo para separar radicalmente lo *puro* y lo *impuro* [44].

Pero el alma bella, que rechaza todo destino, vale decir todo compromiso en el mundo, padece, como hemos visto, el más trágico de los destinos; en esta separación descubre su destino y no puede llegar a reconci-

[42] Hegel señala aquí el paso —tan importante para su futura filosofía— de lo trágico a la contradicción, del pantragicismo al panlogismo. Nohl, p. 284.

[43] Nohl, p. 286. Para salvarse absolutamente el hombre se niega.

[44] Esta separación consciente, dice Hegel, constituye la vitalidad heroica del Cristianismo: "No he venido, dijo Cristo, a traer la paz".

liarse. Sin embargo Cristo, cuya "inocencia no es incompatible con el mayor pecado", reconoce su propio destino en esta oposición del mundo que se le ha vuelto extraño, y la supera por el amor, —amor fati, reconciliación del hombre y de su destino mediante el amor— tal es la verdad filosófica que Hegel extraerá del cristianismo y que expresa, bajo una forma aún debida a la imaginación, la resurrección de Cristo, su victoria sobre la muerte, la aufhebung y el perdón de los pecados —la unidad de lo universal y de lo particular, tal como lo demostrará la dialéctica de la *Fenomenología* [45].

[45] Cf. en particular la *Fenomenología*, p. 391. Parece que a partir de la *Fenomenología*, Hegel buscará cada vez más en la Filosofía —el pensamiento real de la reconciliación— lo que en su juventud le pedía a la religión de un pueblo.

CAPITULO IV

LA PRIMERA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

1

Posición general de Hegel, crítica del empirismo dogmático[1]

Después de los años de preceptorado de Berna y de Francfort, Hegel es profesor en Jena desde 1801 hasta 1807. Allí elabora un sistema completo de filosofía que tenemos la suerte de poseer bajo la forma de sus notas de curso. Hace varios años J. Hoffmeister publicó, bajo el título de *Realfilosofía*, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu elaboradas por Hegel durante los años de Jena y que preceden inmediatamente a la *Fenomenología del espíritu*[2]. Ya conocemos una prime-

[1] Cf. Rosenzweig: *Hegel und der Staat;* en francés el artículo de Vermeil en la "Revue de Métaphysique et de Morale": *La pensée politique de Hegel,* julio-setiembre de 1931.

[2] Publicadas en la edición Lasson, Band XIX, Band XX.

ra lógica y una metafísica, de manera tal que podemos seguir año tras año la formación filosófica de Hegel.

Aquí nuestro problema es más limitado, sólo nos interesa la filosofía del espíritu y, más concretamente, la filosofía política de Hegel. ¿En qué se convierte su ideal de juventud, el del espíritu de un pueblo, el de Volksgeist, y el de la religión de un pueblo, durante estos años que están consagrados a trasladar las intuiciones primeras al plano de la reflexión? Para resolver este problema nos serviremos del artículo sobre el derecho natural —la primera filosofía del derecho de Hegel— que publica en el periódico redactado en colaboración con Schelling y que está destinado a expresar su ideal filosófico común. Este artículo —contemporáneo de un sistema del mundo ético (System der Sittlichkeit), que no fue publicado por Hegel y que permaneció sin terminar— es una de las obras más notables escritas por Hegel, tanto por la originalidad como por la profundidad de su pensamiento [3]. Es allí donde el ideal de juventud se expresa, por primera vez, bajo una forma reflexiva, y donde su pensamiento sobre el derecho aparece en toda su originalidad. En efecto, por primera vez Hegel opone, netamente y con una precisión incomparable, su concepción *orgánica* del derecho a la concepción del *derecho natural igualitario* y *universal* que fue la del siglo XVIII y que había sido expresado con una profundidad filosófica inigualable por Kant y Fichte; oposición, como se ha dicho, llena de consecuencias. No sólo sobre el plano teórico sino, también, sobre el plano práctico. La escuela del derecho histórico, tan opuesta al concepto racionalista del derecho natural, casi podría reivindicar esta obra como la de un precursor [4]. En todos los aspectos es tan neta la ruptura entre las teorías del derecho natural (monárquicas o liberales), que habían dominado hasta entonces a todos los pensamientos políticos, y

[3] Estos dos trabajos se encuentran en el tomo VII de la edición Lasson, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.*

[4] Sin embargo Hegel se opuso posteriormente a esta escuela.

la concepción orgánica del derecho que presenta Hegel y cuyas fuentes se encuentran sin duda en el movimiento romántico, que se nos perdonará si insistimos en ellas antes de abordar en detalle la exposición hegeliana.

La idea del derecho natural profano, que tal vez podría vincularse a la idea del derecho cristiano, se manifestó en el siglo XVIII bajo dos formas principales. Ella sirvió ya sea para atenuar la concepción absolutista del poder, al hacer del déspota esclarecido un servidor del Estado o al conducirlo a tomar conciencia de sus deberes hacia los sujetos, ya sea para fundar el Estado sobre la soberanía popular al reivindicar los derechos de los sujetos. Esta última concepción es la del individualismo que triunfa en Inglaterra vinculándose a la tradición calvinista y, en Francia, preparando la Revolución Francesa, cuya declaración de los derechos del hombre y del ciudadano es, por así decir, el manifiesto. Esta idea penetra en Alemania, bajo la forma de un individualismo filosófico, en las doctrinas de Kant y de Fichte [5]. Es un apriorismo moral quien funda la doctrina del derecho natural. La razón universal es común a cada uno y el derecho de la persona es el derecho absoluto a partir del cual toda teoría del derecho debe poder constituirse. Es sólo la co-existencia de las personas la que legitima una constricción destinada a hacer respetar las libertades individuales de todos. El Estado carece, entonces, de una misión providencial, sólo existe para garantizar la libertad de sus miembros. El Estado está hecho para los individuos que lo componen y, al mismo tiempo, es su obra. De allí se derivará la idea del Estado democrático, servidor del desarrollo de las facultades individuales.

A este derecho racional, universal, igualitario, a este humanitarismo, Hegel opondrá, apoyándose sobre las concepciones románticas, la idea de un derecho orgánico que reconcilia el apriorismo moral de Kant y de

[5] Sobre Fichte habría mucho que decir. El pensamiento del autor del *Discurso a la nación alemana* y de *El estado comercial cerrado*, es complejo a este respecto, aquí lo consideramos sólo bajo la forma que le dio Hegel.

Fichte con las realidades positivas de la historia, esta positividad cuya significación ya hemos esclarecido en los primeros trabajos hegelianos. La fuente de su pensamiento está en la idea romántica de vida, cuya importancia durante el período de Francfort ya consideramos; pero Hegel al igual que Hölderlin buscará precursores en el helenismo, un helenismo que será también el de Nietzsche y que obsesiona el pensamiento alemán durante el siglo XIX. Hegel le solicita a Platón y Aristóteles una concepción del Estado orgánico, la idea de una anterioridad natural del todo sobre las partes y de una inmanencia del todo en las partes. La primera ruptura con la concepción racionalista del siglo XVIII surge con la idea de que la moralidad absoluta no reside y no puede residir sino en la nación[6]. La energía creadora de Dios sólo se manifiesta mediante genios nacionales y civilizaciones originales, irreductibles unas a otras y sucediéndose en la historia. Así se fragmenta el derecho uno y original. Desde ese instante el derecho sólo es la expresión de una cierta totalidad orgánica. El derecho eterno yo no es un a priori abstracto que se opone a los pueblos concretos de la historia, él mismo entra en el campo de las realidades contingentes. Con justa razón se ha dicho que la idea igualitaria y universal del derecho natural se vincula, en el pensamiento occidental, a una concepción mecanicista y matemática de la ciencia; es en la idea de vida y de organismo donde se inspiran, por el contrario, el romanticismo y la concepción del derecho orgánico de Hegel. Una actividad creadora inagotable está en la fuente del ser, ella engendra y absorbe sin cesar las encarnaciones diversas de la vida absoluta; cada una de estas encarnaciones es un pueblo, y el derecho sólo expresa la realización viviente que existe dentro de las totalidades éticas. Ya no se trata de realizar un igualitarismo abstracto, sino de pensar la relación de las partes con el todo, de los miembros con el conjunto,

[6] *La totalidad ética absoluta no es sino un pueblo*, ed. Lasson, VII, p. 371.

sin que esta relación sea una relación mecánica, una relación de dependencia abstracta, sino una armonía. La idea de bella totalidad —schöne Totalität— es el modelo de la concepción hegeliana del Estado, es la idea que opone a la concepción utilitaria o invidualista del Estado.

No obstante señalamos que Hegel no renuncia a un cierto universalismo, a la idea de humanidad que, por ejemplo, había en un Lessing; según la profunda expresión de Brunetière substituye el universalismo de abstracción por el universalismo de composición. Rechaza un empirismo que sería un puro relativismo histórico y hacia el cual posteriormente se inclinaron muchas veces los historiadores. Cada pueblo expresa en su género la humanidad y lo universal; así como las mónadas de Leibnitz expresan todo el universo bajo un modo particular, así debemos encontrar en cada pueblo una realización orgánica del derecho absoluto. La esencia y la manifestación (el fenómeno, Erscheinung) no están aisladas una de otra en la filosofía hegeliana [7], sino que pertenecen a la esencia de la esencia el aparecer, y pertenece a la esencia de la manifestación el manifestar la esencia. Captar una en la otra, o captar la vida absoluta en la multiplicidad de las formas vivientes, al estar en cada una de estas la vida total, es el fin de esta filosofía de la cual Leibnitz, en cierto sentido, puede ser considerado el precursor.

La idea de una organización viviente que regla armoniosamente las relaciones humanas y hace del Estado una verdadera totalidad, es una idea profunda que va a dominar el siglo XIX. Se la volverá a encontrar, aplicada a diversos temas, en los filósofos franceses que oponen los períodos críticos a los períodos orgánicos de la historia; después de la revolución ellos buscan una nueva teoría constructiva del Estado [8]. Aún otra consecuen-

[7] Cf. *La lógica de Hegel "Die Erscheinung"*, ed. Lasson, Band IV, p. 122.

[8] *El Saint-Simonisme, Auguste Comte.* Pero en Augusto Comte la idea de Humanidad es muy diferente de lo que es para Hegel. Una comparación entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento comtiano, sería muy fructuosa.

cia de la teoría hegeliana del derecho que vamos a estudiar, se manifiesta a propósito de su teoría del progreso. La Aufklärung consideraba un progreso universal, una marcha hacia la unidad de una humanidad siempre idéntica a sí misma, pero todavía prisionera de los prejuicios de la infancia. Pero la idea no podía ser la misma para teóricos como Herder y Hegel, que dividen la unicidad divina y ven en los pueblos realizaciones diversas pero que son, siempre, expresiones de la vida absoluta, "Una especie de panteísmo pluralista sucedió al monismo racionalista del Occidente", y puede incluso decirse que en sus primeros esbozos de filosofía de la historia, Hegel piensa menos en un progreso continuo que en desarrollos diversos, en sucesiones de realizaciones tan incomparables en su género como una tragedia antigua y un drama de Shakespeare[9]. Sin embargo la idea de evolución histórica adquirirá cada vez más lugar dentro de la visión hegeliana del mundo, y casi es una síntesis de la concepción de progreso de la Aufklärung y de la idea de la diversidad de las expresiones del absoluto, la que constituirá más tarde su filosofía de la historia. En efecto, la vida será sustituída por el progreso de la idea.

El artículo sobre el derecho natural y el "System der Sittlichkeit" se completan el uno con el otro. El primero está destinado a exponer una nueva manera de plantear el problema del derecho natural, el segundo es un ensayo de solución de este problema de acuerdo al método así propuesto. El "System der Sittlichkeit", al igual que la "República platónica", es la concepción de la vida ética desde sus formas inferiores, a las que Hegel considera abstractas, como ser las del deseo individual, las posesiones, el trabajo y la familia, hasta sus formas superiores, la integración de los primeros en la

[9] Lo mismo para la historia de la filosofía. Antes de considerar un *progreso* dialéctico de la Idea, Hegel comienza viendo en cada filosofía particular una manifestación original de la razón, un pensamiento particular del Absoluto. Cf. el estudio sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*.

totalidad ética, en cuyo seno adquieren su verdadero sentido. Lo que Hegel denominará más tarde el espíritu subjetivo, la psicología, la fenomenología, es considerado aquí como un momento preliminar de la vida ética, de manera que el espíritu absoluto es presentado bajo la forma de la comunidad política y social. La religión y el arte, que más tarde se elevarán por sobre la historia del mundo y se convertirán en el espíritu absoluto por sobre el espíritu subjetivo, aún están en el simple estado de vestigios; forman parte de esta totalidad que es la vida ética de un pueblo. La religión es aquí religión de un pueblo. Nada hay más elevado que el pueblo, salvo ya, tal vez, la historia de los pueblos.

El artículo sobre el derecho natural, que puede ser considerado como una réplica al Naturrecht de Fichte, elabora así esta nueva concepción del derecho según la cual el derecho es un conjunto orgánico. No hay un derecho universal que podría trascender el organismo ético. Hegel debe oponer su método al de sus antecesores y tomar posición en relación a dos caminos posibles, el del empirismo y el del racionalismo abstracto que denomina método de reflexión absoluta. Por una parte están las concepciones del derecho natural que se encuentran en los filósofos del siglo XVII y XVIII, en Hobbes, Spinoza, Locke, por otra parte está el idealismo moral de Kant y Fichte. Las dos primeras partes del artículo sobre el derecho natural están consagradas a una apreciación de estas dos concepciones divergentes[10]. De acuerdo a una manera que será constante en él, Hegel le hace justicia a una y otra, las analiza para poderlas superar e integrarlas en su propio punto de vista. La tercera parte del artículo está consagrada al espíritu original de la filosofía moral de Hegel y termina con profundas observaciones sobre la tragedia y la comedia, su significación para la vida humana y para la filosofía de la his-

[10] Ed. Lasson, Band VII, primera parte sobre el empirismo, desde la p. 334 hasta la pág. 346. 2ª parte sobre el idealismo moral de Kant y de Fichte, desde la p. 346 a la p. 371.

toria [11]. En una última parte Hegel muestra, por último, la relación que puede existir entre la teoría del derecho natural y lo que se puede llamar el derecho positivo, entre su concepción general de la totalidad ética y la historia [12]. La mayor parte de sus comparaciones están tomadas en el dominio de la vida. Sin duda la idea de vida desempeña aquí el papel principal en las meditaciones de Hegel en Francfort, pero puede decirse que la filosofía de la naturaleza de Schelling, en la cual Hegel acaba de iniciarse en Jena, no hace sino reforzar esta tendencia. Hegel todavía no ha llegado a traducir su pensamiento en un lenguaje que le sea propio, el lenguaje del espíritu. Si ya afirma en este artículo que "el espíritu es más elevado que la naturaleza" porque la naturaleza sólo es idea para el espíritu, y sólo el espíritu es capaz de reflexionarse, por otra parte no deja de ser el discípulo de Schelling en muchos puntos.

La filosofía de Schelling, particularmente su filosofía de la naturaleza, reconciliaba el dominio empírico y el a priori. En tanto que la filosofía kantiana separaba radicalmente la forma y la materia, el concepto y la intuición (a pesar de la conocida afirmación según la cual los conceptos sin intuición son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas), la filosofía de la naturaleza de Schelling pretendía exponer una física especulativa; no sólo quiere extraer las condiciones trascendentales del saber de la naturaleza, ser un saber del saber, sino incluso alcanzar el contenido mismo del saber, lo que constituía para la filosofía crítica el dominio empírico inaccesible al pensamiento. La filosofía de la naturaleza es, al mismo tiempo, un apriorismo y un empirismo absoluto; es un realismo absoluto; y sin embargo ese realismo absoluto no se opone al idealismo; la naturaleza es idea, es realización del concepto; en ella el espíritu se encuentra en sí mismo realizado. Lo que

[11] 3ª parte, desde la p. 371 a la p. 396. Nuestro análisis seguirá el desenvolvimiento del pensamiento de Hegel en esta obra.

[12] Desde la p. 397 a la p. 416.

Schelling había hecho para la naturaleza física, Hegel lo hace ahora para el mundo moral, las costumbres, la vida social, la historia. También en este dominio se trata de no oponer, según la manera propia de la reflexión, un dato irreductible, una "empiria" y un pensamiento puro que permanecería formal; es necesario llegar a reconciliar, como Schelling lo había hecho para la naturaleza, lo a posteriori y lo a priori, la intuición empírica y el concepto. El espíritu debe poder reencontrarse a sí mismo en esta segunda naturaleza que es la naturaleza espiritual, la vida de un pueblo. Comprender no es reflexionar y esperar sino hundirse en el objeto que se estudia. Es necesario volver al sentido primitivo de la palabra inteligencia (intuslegere); así es como Hegel escribirá más tarde en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*: "El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido" [13]. Este método de intelección será el método hegeliano; él quiere reconciliar el pensamiento conceptual, que determina y abstrae, con las exigencias de la intuición.

Es por esta razón que desde el comienzo de su estudio sobre el derecho natural, Hegel reconoce la legitimidad y el valor del empirismo. Lo que es condenable no es el empirismo puro, el del hombre de acción, tal vez, que capta el todo pero es incapaz de expresarlo en una forma consecuente; sino el empirismo mezclado de reflexión, el cual no es ni empirismo integral ni reflexión absoluta del pensamiento en sí mismo. En el empirismo profundo existen la intuición, el sentido interior del todo, "es una torpeza de la razón no poder transponer dentro de la forma ideal esta pura intuición" [14], ella está presente como intuición, pero la razón se ha mos-

[13] *Fenomenología*, p. 36.
[14] Ed. Lasson, Band VII, p. 343.

trado incapaz de "exponerla como idea". Es posible que Hegel piense aquí en los grandes hombres de acción, en los genios políticos que actúan de una manera que, en apariencia, es inconsecuente, pero que no obstante tiene su lógica interna. Por el contrario, el empirismo dogmático, el que se eleva hasta la ciencia, edifica teorías que podrían decirse consecuentes, pero que niegan así "la intuición interior". ¿En qué consiste este empirismo dogmático? es un método de abstracción que no capta el contenido en su totalidad, que separa de ésta sólo ciertos aspectos y se muestra de inmediato incapaz de volverlos a agrupar. Uno se encuentra de esta manera frente a los restos de determinaciones fijadas por el entendimiento. La primaria unidad del todo ha sido rota y de ella sólo quedan trozos. ¿Se considera, por ejemplo, la familia, esta totalidad ética, y se quiere expresar su esencia? Se limita a extraer ciertas determinaciones: la procreación de los niños, la comunidad de los bienes, etc., y se trata de reducir esta totalidad a una de esas determinaciones consideradas como esencia o como ley de la familia [15]. ¿Se quiere definir la profunda ligazón que existe entre el crimen y el castigo? se trata de definir el castigo por lo que constituye sólo un aspecto incompleto del mismo: la enmienda del culpable, la exclusión de lo que es nocivo, la representación del castigo en los otros, etc. [16]. Estas diversas determinaciones, una vez separadas y expuestas por sí mismas, son muchas veces contradictorias, de manera tal que el empirismo dogmático sólo puede edificar *teorías* en las que hace desaparecer los aspectos que no concuerdan con su punto de partida, elegido arbitrariamente uno entre ellos, y se esfuerza por sumir a los otros bajo éste. Una teoría así construída es, por lo general, consecuente; ella se desenvuelve como una serie de proposiciones perfectamente enlazadas unas con otras, pero a expensas de la realidad. De allí el conflicto siempre renovado entre el empirismo

[15] Op. cit., p. 331.
[16] Op. cit., p. 335, p. 345.

puro y sus teorías. El empirismo puro, fiel a una intuición que no logra exponer, se muestra exteriormente inconsecuente en relación a este empirismo dogmático que ha fijado las determinaciones y les ha dado la inmutabilidad del concepto. "Le hemos reprochado al empirismo científico la no verdad de sus proposiciones porque le concede a las determinaciones la absolutividad negativa del concepto gracias a la unidad formal dentro de la cual las transpone. Plantea estas proposiciones como absolutas, y así expone una dominación de esas determinaciones adoptadas sobre las otras a las que niega" [17], pero es en este desarrollo consecuente de la teoría que "la intuición es negada como totalidad interior". Por el contrario, es gracias a su inconsecuencia frente a esas determinaciones que el empirismo puro "suprime la violencia hecha así a la intuición" pues "la inconsecuencia niega inmediatamente lo absoluto atribuído antes a una determinación" [18].

Es la oposición célebre entre la práctica y la teoría lo que Hegel analiza aquí; muestra ya que esta oposición nace porque la práctica es impotente para expresarse ella misma como razón, y que la teoría es incompleta; ella no es suficiente teoría. Todas las determinaciones empíricas fijadas por el entendimiento son en el fondo contradictorias; pero el pensamiento empírico trata de evitar esta contradicción que volvería, sin embargo, a darle vida, y permite que se sustituya por una teoría consecuente, pero irreal y formal, una dialéctica real, pero utilizando como motor interno la contradicción.

Hemos insistido bastante sobre este empirismo dogmático cuyo error consiste en reflexionar los datos de la experiencia de una manera insuficiente, e incluso de reflejarlos. Hegel da dos ejemplos de estas teorías abstractas, elaboradas en los siglos XVII y XVIII, el del es-

[17] Op. cit., p. 342. En otros términos, el empirismo dogmático es precisamente lo que en un sentido peyorativo se llama una teoría abstracta; abstrae de la realidad una determinación particular y pretende con ella explicar todo.

[18] Op. cit., p. 346.

tado de naturaleza y el de la idea de naturaleza humana [19]. En ambos casos se refiere a un punto de partida arbitrario que se supone representa la unidad primera. En el primer caso se hace como el físico, que habla de un caos primitivo, y se inventa una ficción, un estado donde los hombres serían considerados independientes unos de otros. En el segundo caso se opone a la realidad efectiva del hombre en sus manifestaciones históricas, una posibilidad abstracta, un conjunto de facultades a partir de las cuales se pretende reconstituir su estado actual. De todas maneras se separa las costumbres, la historia, la cultura, la vida social y el Estado considerados como formas más o menos contingentes de la vida humana, y se los opone a este estado de naturaleza o a esta abstracción de la naturaleza humana, pero, de hecho, sólo puede conocerse la naturaleza humana por su desenvolvimiento en la historia y el "principio determinante para este a priori no es lo a posteriori" [20]. Así como para explicar las propiedades concretas de los cuerpos el físico es llevado a atribuir al átomo cada vez más propiedades, también el teórico del estado de naturaleza debe introducir en este estado todo aquello de lo que tiene necesidad para explicar el estado social, por ejemplo una "tendencia, en el hombre, a la sociabilidad". Pero si finalmente estas explicaciones, por medio del estado de naturaleza o por la naturaleza humana, permanecen formales y vacías, ellas llevan a una grave oposición entre la unidad primera (concebida como estado de naturaleza o naturaleza humana) y la unidad final (concebida como estado social o realidad histórica del hombre). Esta última unidad no es otra sino el Estado y sus formas históricas, pero no puede resultar sino de una explicación artificial. El Estado, la majestad, dice Hegel, aparece como agregado desde el exterior al estado de naturaleza; "se plantea una armonía sin forma y

[19] Más arriba señalamos —a propósito de la idea de positividad— la actitud de Hegel respecto a este concepto de "naturaleza humana".

[20] Hegel, op. citado, p. 339.

una unidad exterior bajo el nombre de sociedad y de Estado —la totalidad aparece(en relación al supuesto estado primero) como algo distinto y extraño"[21]. En resumen, el Estado es opuesto a la naturaleza. Ahora bien, es precisamente esta oposición la que quiere trascender Hegel al mostrar en el todo social, un verdadero organismo espiritual, al reconciliar la particularidad de la naturaleza y la universalidad del espíritu[22].

Pero la crítica de Hegel no sólo versa sobre este empirismo científico que aisla las determinaciones y siempre concluye, más o menos, en la oposición del estado de naturaleza y del Estado; también versa sobre el idealismo kantiano y fichteano, el cual, llevando la reflexión hasta su término extremo, concluye por separar lo universal de toda determinación empírica. Este idealismo concibe correctamente el absoluto que el empirismo no llegaba a captar porque mazcla sin cesar la reflexión y el elemento empírico, pero no lo concibe, en su oposición al empirismo, a la positividad, sino como un absoluto puramente negativo. La libertad así alcanzada sólo será la libertad de la pura reflexión, incapaz de realizarse de otra manera que por la negación de toda determinación.

2

Crítica de la filosofía práctica del idealismo kantiano y fichteano

Hegel quiere pensar la vida del espíritu, la vida ética, como vida de un pueblo, y es conveniente tomar aquí al pie de la letra esta expresión "vida del espíritu". Ya insistimos sobre la importancia de la idea de vida y

[21] Hegel, op. citado, p. 342.

[22] "La idea absoluta de la moralidad, del orden ético, contiene por el contrario *la identidad del estado de naturaleza y de la majestad*". p. 342.

la equivalencia establecida por Hegel, en Jena, entre la vida y la infinidad. "La omni-presencia de lo simple en la multiplicidad exterior es para el entendimiento un misterio", ahora bien, es esta no-separación del todo y de las partes, esta inmanencia viviente de lo uno en lo múltiple, lo que constituye la infinidad. El concepto de vida y el de infinidad son equivalentes. En la *Lógica* de Jena, Hegel piensa la infinidad como relación dialéctica de lo uno y de lo múltiple, pero en esta dialéctica lógica puede reencontrarse la idea de vida. Recíprocamente, la vida es esta dialéctica, y es la vida la que obliga al espíritu a pensar dialécticamente [23].

En el momento de abordar las filosofías de Kant y Fichte, y oponerlas a las filosofías empíricas que termina de estudiar, Hegel insiste precisamente sobre la infinidad o el concepto absoluto. "La infinidad, dice, es el principio del movimiento y del cambio" [24]. Porque toda determinación, en efecto, en tanto que finita es contradictoria. "Lo determinado no tiene, en tanto que tal, ninguna otra esencia sino esta inquietud absoluta de no ser lo que es" [25]. En otros términos, la infinidad es el alma de lo finito; es el principio de su devenir y de su vida. Ahora bien, el fin de los románticos, de Schelling y aquí también de Hegel, es pensar lo infinito en lo finito, la unidad en la multiplicidad, el absoluto en sus manifestaciones.

[23] J. Hyppolite, *Vie et prise de conscience de la vie*, en Revue de Métaphysique et de morale", 1937.

[24] Hegel comienza su exposición con un estudio del concepto de *infinito*, ed. Lasson, VII, p. 347. Presenta la naturaleza de "lo infinito y de sus metamorfosis" y opone su concepción *dialéctica* del infinito a la de sus antecesores.

[25] Primera lógica de Hegel —elaborada en Jena—, la cual es, efectivamente, una lógica de la infinitud. *Jenenser Logik*, ed Lasson, p. 31. Captar una determinación limitada como infinita, es captarla en su inquietud por trascenderse, en su "devenir otra cosa que ella misma". El error de los filósofos de la reflexión consiste en colocar lo infinito fuera de lo finito, en este caso la idea moral fuera del pueblo concreto que la encarna.

El aspecto importante de las filosofías idealistas de Kant y Fichte es haber planteado esta identidad, pero su defecto esencial es no haber llegado a realizarla sino dentro de una exigencia práctica; Fichte, que repensó toda la filosofía kantiana a partir del "Primado de la razón práctica", entendió correctamente que la intuición intelectual era la identidad del Yo consigo mismo, su unidad absoluta e infinita; pero separó esta unidad de la multiplicidad empírica, de la posibilidad, podríamos decir para usar el lenguaje anterior de Hegel. A partir de ese momento la unidad sólo es, para él, un ideal que debe ser, un *"sollen"*, y este ideal se opone precisamente a lo que es, a la separación de lo uno y de lo múltiple, de lo infinito y de lo finito. En términos más concretos puede decirse que "el mundo es lo que no debe ser para que nosotros podamos hacerlo como debe ser". Sólo esta exigencia es para siempre sin realización y sin presencia. Lo infinito no se encuentra en lo finito, se opone a éste y sólo es su negación. También en la filosofía kantiana el fenómeno siempre es fenómeno, es la finitud empírica, y la crítica de la razón pura nos niega el derecho de tomar este fenómeno por lo absoluto, pero también nos protege de la realización de lo absoluto de una manera cualquiera. Es cierto que Fichte hace del sujeto que piensa y quiere, en sí, el noumeno, pero al mismo tiempo lo opone al sujeto empírico, y es esta oposición la que el yo práctico capta como definitiva. En este resumen muy esquemático pueden verse las dos actitudes que Hegel caracteriza aquí: el empirismo y el idealismo abstracto. En la primera el espíritu aisla determinaciones finitas y sólo llega a una muchedumbre de leyes positivas y de principios particulares. Se liga a la positividad como tal, sin poder aprehender en ella la vida porque las determinaciones que piensa están fijas y aisladas [26]. Imaginemos al historiador, al sociólogo e inclu-

[26] Por otra parte esto es siempre, para Hegel, la *ciencia positiva* cuando se la separa de la *filosofía;* sobre este punto cf. el final del artículo sobre el derecho natural, p. 397 y sig.

so al teórico que extrae de la experiencia social hechos positivos y los reúne más o menos arbitrariamente sin identificarlos con el sujeto que piensa y quiere. Esos hechos o esas determinaciones parecen siempre exteriores al yo, de manera que así sólo se concluye en una necesidad empírica y no en una filosofía de la libertad. Contrariamente, "el aspecto importante de la filosofía kantiana y fichteana es haber tomado como punto de partida el principio según el cual la esencia del derecho y del deber, y la esencia del sujeto que piensa y quiere, son absolutamente idénticas" [27]. Por esta causa dichos filósofos son filósofos de la *Libertad*. El derecho natural significa, entonces, el derecho racional, y es con razón que estas filosofías pueden ser llamadas *idealismos;* las mismas buscan deducir de la esencia del sujeto absolutamente libre las leyes del derecho y del deber. La autonomía en Kant, el yo práctico en Fichte, expresan el momento más elevado de esas doctrinas. Sin embargo Hegel critica este idealismo como había criticado el empirismo anterior; no ve en él sino una filosofía de la reflexión que no ha sido capaz de superar la oposición propia a la reflexión, y que en consecuencia sólo llega a una identidad formal o a una concepción negativa de la libertad.

Al leer a Hegel se podría creer, muchas veces, que sólo es un filósofo abstracto que juega con los conceptos y hace malabarismos con las palabras. Sin embargo esto no es así, y como prueba tenemos la significación del concepto de reflexión mediante el cual caracteriza a las filosofías de las que acabamos de hablar. Para comprenderlos bien nos parece que es necesario partir del sentido vulgar de la palabra *reflexión.* La reflexión es una suerte de interrupción de la vida en su espontaneidad; Hamlet reflexiona en lugar de actuar, y la acción se vuelve para él casi imposible. Mediante la reflexión separamos, por una especie de retorno del sujeto a sí mismo, aquello que en el devenir vital está unido, lo que era

[27] Ed. Lasson, VII, p. 361.

coincidencia inmediata. Señalemos, por otra parte, que la acción sólo es posible si suponemos realizado en un momento o en otro esta coincidencia del yo con el yo. Hay, dice Hegel, en toda acción moral verdadera una cierta inmediatez necesaria. En los trabajos de juventud de Hegel hemos analizado la reflexión de Abraham, la que era una separación de la atmósfera de su vida primera [28]. Pero en las filosofías de la reflexión, en el idealismo crítico de un Kant o en el idealismo moral de un Fichte, la misma operación es realizada de una manera sistemática, y la oposición propia a la reflexión no puede ser ya superada. En lugar de ser un momento, del que Hegel no niega y sobre todo no negará la necesidad, deviene el punto de vista esencial. Así es como la libertad, de la cual estos filósofos tuvieron razón de partir, sólo es un ideal en su sistema y no tiene existencia de hecho; o, incluso, ella sólo es una negación de la determinación finita, de la positividad que deja siempre fuera de ella como ente a negar. Pero este "fuera", esta exterioridad, son contradictorios precisamente de la Libertad, para la cual no hay exterioridad absoluta.

Digamos, de una manera más simple aún, que estos filósofos de la reflexión separaron lo infinito de lo finito e hicieron inconcebible su unidad. Si el empirismo dogmático permanecía "*mixto*" al mezclar una reflexión inacabada y un empirismo incompleto, los sistemas idealistas que consideramos ahora son dualismos; pero estos dualismos no oponen una determinación a otra, una concepción de la propiedad a una concepción de la comunidad de los bienes por ejemplo, ellos oponen lo impuro a lo puro, la determinación a lo absolutamente indeterminado, a lo infinito abstracto; es por esta razón

[28] Precisamente hemos indicado, a propósito de la conciencia desgraciada, del destino del pueblo judío, la significación existencial que Hegel le concede a esta reflexión mediante la cual el hombre renuncia a la unidad inmediata de la vida. Las filosofías de la reflexión, Kant, Fichte, Jacobi, a quienes Hegel estudia como tales en el artículo de Jena, *Fe y saber*, son las filosofías de esta separación.

Ya hemos visto a Hegel enfrentarse con la idea, tan pobre y tan mal determinada, de "*naturaleza humana*". Pero el Universalismo kantiano es aún más pobre; suprime toda determinación concreta, o ya parcialmente abstracta, y sólo deja subsistir una tautología, una identidad formal. Así se condena a no comprender que hay un devenir de la conciencia, de los objetos más o menos elaborados por el espíritu, de las representaciones más o menos plenas de lo universal [32], llega a la universalidad pero al precio de la pérdida de toda realidad. La "voluntad pura" de la que habla Kant es, en efecto, pura, pero es absolutamente indeterminada y de ella nada puede extraerse. Es cierto que Kant pretende darle un contenido, pero hay allí, según Hegel, un paralogismo: "Debe poder erigirse la máxima de la acción en ley universal", pero, dice Hegel, la universalidad es aquí puramente formal; la misma se aplica tanto a una determinación como a la determinación contraria, y el principio de la moralidad es así igualmente el principio de la inmoralidad. "Es sólo una torpeza, una falta de habilidad de la razón" si se muestra incapaz de justificar mediante dicho principio cualquier determinación y, por lo tanto, cualquier acción [33].

En efecto, consideremos el mismo ejemplo de Kant —un depósito que se me ha confiado—. Quiero saber si debo devolverlo (y al plantearme el problema, reflexionando la inmediatez de mi acción, estoy ya en el camino de la inmoralidad). Si no lo devuelvo destruyo la idea de depósito o, para expresar las cosas de una manera más general, la idea de propiedad. La determinación de la propiedad me da en efecto la siguiente tautología: "La pro-

[32] En efecto, para Kant está lo universal por una parte y lo particular por otra, sin que sea posible ninguna síntesis entre ellos; para el espíritu hegeliano de la fenomenología, hay objetos más o menos elaborados por el espíritu, los cuales encarnan más o menos profundamente lo Universal.

[33] Ed. Lasson, VII, p. 354. Sobre esta posición de la moralidad que deviene dialéctica de la inmoralidad, cf. también a la *Fenomenología*, p. 373-374.

piedad es la propiedad, y la propiedad de otro es la propiedad de otro". Pero, pregunta Hegel, qué contradicción habría si no hubiera ninguna propiedad. Con igual razón podría decirse: "La no-propiedad es la no-propiedad". Si se quiere saber si la propiedad debe existir es necesario no permanecer en esta determinación abstracta. La propiedad sólo tiene sentido dentro de un conjunto histórico y humano. El error de Kant es doble; al igual que el empirismo aisla una determinación —en este caso la propiedad— del conjunto al que ella pertenece, del contexto que le da sentido; le aplica una forma que conviene a todo y que justifica así cualquier cosa. Es erróneamente que Kant creyó encontrar el contenido del deber en su forma. De hecho sólo nos queda en el sistema kantiano la idea de *voluntad pura* opuesta a toda determinación, un formalismo que se ofrece como positivo, pero que de acuerdo a la esencia de la infinidad —la de ser siempre su propio contrario— sólo es una negación absoluta de toda positividad. El fracaso de Kant sólo es, por otra parte, el fracaso de su tiempo en busca de una legislación universal válida en todo tiempo y en todo lugar [34]. Al actuar así dicho tiempo desconoce la idea verdadera del espíritu que siempre es concreto y viviente, siempre en devenir sin perder no obstante su infinidad, y al que Hegel se propone pensar [35]. La filosofía kantiana desconoce el espíritu, sólo conoce la abstracción de su infinidad.

El segundo ejemplo es el del sistema del derecho de Fichte, citado por Hegel como siendo el más consecuente al que este idealismo haya podido llegar. Aquí la oposición, que como sabemos es el punto de vista último de este sistema, aparece como oposición de la *legalidad* y de

[34] Incluso en Winckelmann y Herder, en este punto los predecesores de Hegel, el organicismo está aún ligado a las concepciones de la Aüfklarung: es necesario extraer de la historia de las *normas* universales un canon de lo Bello, o un tipo eterno de la Humanidad.

[35] El espíritu, había dicho Hegel en Jena, es "aquello que se encuentra" y por lo tanto se pierde en la exterioridad para engendrarse a sí mismo, se aliena y así se salva.

la *moralidad*, de una doctrina del derecho y de una doctrina de la moral (Naturrecht y Sittenlehre). Fichte partió de la identidad del sujeto pensante y que quiere, y del principio del deber y del derecho, tesis esencial que expresa la idea de libertad; pero como el destino de estas filosofías de la reflexión consiste en fijar una oposición y no poder superarla, la filosofía de Fichte debe comprobar la no-identidad del sujeto concreto y de ese principio universal. Expresándose de una manera común puede decirse con Fichte que "la confianza y la fidelidad están perdidas". Los hombres no actúan inmediatamente siguiendo el principio del deber y del derecho, y en consecuencia hay una separación de la voluntad universal (la voluntad general de Rousseau) y de la voluntad individual. Esta separación entraña la organización de un sistema de *constricción* que se expresa en el mundo del derecho y en la teoría del Estado de Fichte y que llega incluso hasta la organización de un Estado policial a propósito del cual Hegel ironiza [36]. Por oposición a esta legalidad hecha de constricción, Fichte concibe una moralidad que expresaría la identidad del sujeto pensante y de la ley universal. Pero esta identidad es relativa pues se opone a la legalidad. La separación de la legalidad y de la moralidad, la una totalmente exterior y la otra totalmente interior, concluye en un dualismo cuyos dos términos son inconciliables incluso aunque no tengan sentido sino el uno para el otro [37].

Hegel también querrá superar esta oposición en su propio sistema del derecho. Lo exterior (la legalidad) y lo interior (la moralidad) serán conciliados en la vida concreta de un pueblo, y la ciencia auténtica del espíritu

[36] Hegel le reprocha al liberalismo de Fichte el llegar de hecho a un Estado donde el ideal sería, para la policía, saber lo que cada ciudadano hace durante todas las horas del día. Cf. el estudio de Hegel sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling.

[37] Pensamiento profundo, pues al separar tan netamente lo legal y lo moral, se opone la vida social real y la moralidad interior, de manera que ya no es posible reconciliarlas.

será más bien la del derecho objetivo, mientras que aquello a lo cual Fichte llamaba moralidad sólo será el punto de vista parcial y negativo del individuo. La moralidad individual sólo expresará el punto de vista inferior del individuo en relación al mundo ético, el mundo de las costumbres de un pueblo donde se unen completamente moralidad y legalidad.

Dijimos que el ejemplo de Hegel era interesante pues nos ayudaba a comprender su realismo político. En efecto, al estudiar el sistema del derecho de Fichte es llevado a presentar críticas concretas muy pertinentes. En dicho sistema, al haberse perdido la confianza entre los hombres, se trata, de acuerdo a una palabra célebre, de obligar a los individuos a ser libres [38] y de realizar así la voluntad general a despecho de su posible resistencia. Pero es aquí donde surge la dificultad. La voluntad general cebe tomar cuerpo. Ahora bien, toda encarnación de esta voluntad general es ilusoria. A causa de que Fichte parte de la separación de la voluntad general y de la voluntad particular, no se comprende bien de qué manera dentro del conjunto ellas podrán unirse alguna vez. Construye una constitución que debe mostrar la realización de esta voluntad general, pero que de hecho sólo puede ser un sistema inaplicable. Los gobernantes no expresan necesariamente la voluntad general, pero tampoco los gobernados la expresan; será necesario por lo tanto que unos limiten a los otros. Es un problema de equilibrio; ahora bien, al desarrollar el mecanismo se ve que sólo puede ser una especie de movimiento perpétuo, de acción mútua de la base sobre la cúspide de la pirámide del Estado y de la cúspide sobre la base. Pero ese perpetuum mobile no sería al fin de cuentas sino un perpetuum quietum [39]. La acción deviene imposible dentro del Estado pues quebraría el equilibrio e incluso el efo-

[38] Cf. Rousseau, *Contrato social.*

[39] Hegel, artículo sobre el *derecho natural,* Ed. Lasson. VII, p. 364-365, donde Hegel ejerce su ironía —a veces un poco pesada— contra el sistema de equilibrio presentado por Fichte.

rado que preconiza Fichte no podría resolver este problema. Pero la acción es necesaria y quiebra las construcciones arbitrarias de un Estado utópico. ¿No se ha visto un ejemplo reciente en un país vecino? dice Hegel, quien piensa ciertamente en Napoleón.

No se trata de construir una utopía, un modelo del Estado, el que sólo sería un mecanismo en relación con la vida. El objetivo de Hegel es diferente. En todo Estado real existe ya la idea del Estado, y se trata de extraerla, así como la vida se encuentra en el seno de todo viviente. Sin duda hay Estados más o menos desarrollados, reflejos más o menos puros del espíritu, pero no podría tratarse de construir una utopía, sólo de comprender el organismo espiritual que es presencia del infinito en lo finito, manifestación concreta y positiva del absoluto.

Es esta tarea la que ahora se propone Hegel. La separación de lo universal y de lo particular que presentan las filosofías idealistas será superada, pero el momento de la reflexión, de la infinidad, subsistirá siempre, pues el espíritu no es realización única de sí mismo en un único pueblo, es historia de los pueblos y devenir. Esta dialéctica de la historia tendrá su lugar en el sistema de Jena, al cual estudiamos en este momento, pero debido a la influencia de Schelling será menos importante, nos parece, que en la filosofía posterior de Hegel. La intuición lo conduce aún demasiado hacia el concepto, la bella realización ética donde el espíritu se reencuentra sobre el devenir infinito de la historia que expresará la dialéctica espiritual original de Hegel.

3

El ideal de la comunidad organizada

Después de la refutación del empirismo y del idealismo abstracto, Hegel expone su propia concepción del derecho natural, el derecho que conservando su carác-

ter infinito e ideal está ligado a una naturaleza es el derecho de esta naturaleza particular que se ha realizado en la historia. Este ideal es el de la comunidad viviente y organizada, la bella totalidad ética que el estudiante de Tübingen situaba en la antigüedad griega. Hegel escribió más tarde una *Filosofía del derecho y del Estado* y supo darle a su pensamiento, como lo señala justamente su biógrafo K. Rosenkranz, una expresión más precisa y más sistemática, pero es en esta primera obra de Jena donde la originalidad de su concepción se manifiesta bajo la forma más pura y viviente [40].

No obstante hay una dificultad en la exposición de Hegel, y si no se la percibe se corre el riesgo de entenderlo mal. Al leer este artículo sobre el derecho natural, y más particularmente la descripción que hace de la comunidad ética con sus estados sociales, su aristocracia militar, su burguesía y su campesinado, uno se pregunta constantemente si se trata de un ideal o de una realidad histórica. Por una parte Hegel se niega a construir un Estado de razón que sólo podría existir en la imaginación de un teórico, por otra parte su filosofía no es la de tal Estado particular que ha existido en la historia. Sin cesar se plantea el problema del contacto entre esta representación esencial del Estado y la positividad histórica, y pese a la última parte del artículo consagrada precisamente a la noción de "positividad histórica", es necesario reconocer que el problema no está verdaderamente elucidado [41].

Hegel transpone aquí al plano de la filosofía del Estado, la concepción que tiene Schelling de la obra de arte. "La gran obra de arte, divina en su esencia, es la organización colectiva, inmenso pensamiento que frecuenta el espíritu de los hombres en todas las épocas de crisis social". Podría decirse que este es el punto de partida del pensamiento hegeliano. Se trata de presentar esta obra de arte, esta idea del Estado que permanece

[40] K. Rosenkranz, *Hegels Leben.*

[41] No lo será tampoco en la última *Filosofía del Derecho* de Hegel, en 1821.

inmanente en todas las realizaciones históricas sin, no obstante, hacer desaparecer su sabor concreto. Nos parece que Hegel tomó particular conciencia de este problema en la observación siguiente: "Siempre hay una no-coincidencia del espíritu absoluto y de su expresión"[42]. No obstante para presentar incluso esta expresión absoluta del espíritu es necesario no evadirse de lo concreto y renunciar a toda expresión, propia de los sostenedores de un cosmopolitismo nebuloso, que se extravía hasta la abstracción de un derecho humano en general, de un Estado de los pueblos, de una república del mundo[43]. En este caso no se alcanza la comunidad de la cual se busca la esencia, sino sólo abstracciones formales "que son, precisamente, lo contrario de la vitalidad ética"[44]. Por lo tanto es conveniente, agrega Hegel, buscar para "la idea sublime de la ética, la bella figura que la presente más adecuadamente"[45]. No obstante esta presentación estética de la idea del Estado es por sí misma insuficiente. Hegel encuentra lo concreto encarnando el derecho en un pueblo viviente, insistiendo sobre la historicidad de ese pueblo, historicidad que se manifiesta, en general, mediante la guerra. Pero la *existencia histórica* aún no es la historia en la plenitud de su sentido. Bajo la influencia de Schelling, Hegel poetiza, si uno osa decirlo, su concepción del Estado; su representación del mundo ético, a despecho de las indicaciones profundas sobre las cuales vamos a insistir, permanece muy estático. La filosofía de la historia de Hegel no está aún sino esbozada.

Era necesario insistir sobre esta dificultad pues Hegel va a tomar cada vez más conciencia de ciertas evoluciones irreversibles del Estado antiguo al Estado mo-

[42] Artículo sobre *el derecho natural*, ed. Lasson, VII, p. 415.
[43] Op. cit., p. 415-416. Es necesario presentar el espíritu absoluto bajo una forma, una figura concreta (Gestalt), ahora bien, el cosmopolitismo es la ausencia de toda forma (Gestaltlosigkeit).
[44] Ed. Lasson, VII, p. 415-416.
[45] Idem, p. 416.

derno, y en la *Fenomenología* el lugar de la historia propiamente dicha, y ya no solamente de la historicidad, va a ser mucho más importante que en este artículo sobre el derecho natural. El espíritu del mundo, del que los pueblos son momentos, se elevará netamente por sobre el espíritu de un pueblo. No obstante lo que Hegel quiere comprender aquí, y presentar en una hermosa intuición, es la esencia de la comunidad organizada que sólo podría existir en la historia como *pueblo*, una descripción de esencia que no quiere ser una utopía. Pero en el curso mismo de su presentación encontrará el problema de una evolución histórica de esta comunidad y tendrá que tenerlo en cuenta. El ciudadano antiguo y el burgués moderno no están en el mismo plano. La filosofía que debe "honrar la necesidad" y reconciliarse con ella, no podrá sino registrar esta transformación del espíritu del mundo. La estructura del Estado sufrirá el contragolpe y el Estado moderno no podrá ser concebido de acuerdo al modelo del Estado antiguo. Sucederá aun que el espíritu absoluto se elevará por ello sobre la historia de los pueblos para contemplarse a sí mismo en una nueva dimensión, como arte, religión y filosofía [46].

El punto de partida de la exposición hegeliana es esta afirmación lapidaria: "Lo positivo del orden ético reside en que la totalidad ética absoluta sólo es un pueblo" [47]. El pueblo es, por lo tanto, la única encarnación concreta de la ética, no se podría, como hemos visto, superar el pueblo sin que la esencia ética pierda su vitalidad y sin caer en abstracciones irreales. Pero un pueblo es una *individualidad*, "este es el lado de su realidad, considerado independientemente de este aspecto sólo sería un ser de razón, sería la abstracción de la esencia sin la forma absoluta y esta esencia sería, precisamente por esto, sin esencia" [48]. En el sistema de Jena, que afecta una forma vitalista, la vida absoluta sólo encuentra la

[46] Consideraremos estos problemas en la última parte de nuestro trabajo, "El mundo moderno: estado e individuo".
[47] Ed. Lasson, VII, p. 371.
[48] Idem, p. 371.

posibilidad de expresarse en la individualidad de los pueblos. Un pueblo es una totalidad ética, es una organización espiritual y por esta razón supera infinitamente al hombre aislado que sólo puede realizarse verdaderamente si participa en él, pero también el pueblo es una individualidad, por lo tanto tiene en sí el momento de la negatividad absoluta, lo que Hegel denomina en el texto que acabamos de citar, la forma absoluta por oposición a la esencia positiva.

Ahora bien, la individualidad es unicidad y exclusión. Un pueblo es único en la historia, tiene un genio propio, una manera de existir propia, y por esta causa se opone a otros pueblos, excluye de sí a otras individualidades [49]. Así se muestra la necesidad de la guerra en la vida de los pueblos. "Mediante la identidad absoluta de lo infinito y de lo positivo se forman las totalidades éticas que son los pueblos; los pueblos se constituyen así como individuales y, en tanto que individuales, enfrentan a otros pueblos individuales" [50]. La relación de pueblo a pueblo puede ser una relación de coexistencia, un orden más o menos estable de paz, pero por el hecho mismo de la individualidad del pueblo, de su carácter exclusivo y negativo, en un momento o en otro la relación es necesariamente una relación de guerra. La guerra es la gran prueba en la vida de los pueblos. Es por ella que manifiestan al exterior lo que son en el interior, y afirman su libertad o caen en la esclavitud. Es también con motivo de la guerra por su pueblo que el individuo singular se eleva en cierta manera por sobre sí mismo y experimenta su unidad con el todo.

La guerra parece explicarse por circunstancias extrañas al pueblo. El conflicto que estalla tiene cada vez causas diversas y que a los historiadores les parecen más o menos contingentes. Sin embargo la necesidad de la guerra en general no es menos afirmada por Hegel. Con-

[49] Hegel confunde estos dos caracteres, la unicidad y la exclusión, en su noción de la individualidad, lo cual le permite pasar del pantragicismo al panlogismo.

[50] Ed. Lasson, VII, p. 372.

trariamente a los filósofos del siglo XVIII que esbozaron proyectos de paz perpétua y planes de organización jurídica de la humanidad, Hegel, que asiste a las guerras de la Revolución, desarrolla una filosofía de la historia en la cual la guerra desempeña un papel esencial. No se trata de que la guerra sea para él resultado del odio de un pueblo hacia el otro. El individuo singular puede experimentar odio por otro individuo, pero no ocurre lo mismo con los pueblos y, por lo tanto, aquí está excluida toda pasión de este tipo [51]. La guerra que "pone en juego la vida del todo" es una condición de la "salud ética de la vida de los pueblos". Sin la guerra, y sin la amenaza de la guerra pesando sobre él, un pueblo corre el riesgo de perder poco a poco el sentido de su libertad, se duerme en lo habitual y se hunde en su relación con la vida material. Por esta razón Hegel no vacila en decir que una larga paz puede perder a una nación. Así "la agitación producida por los vientos preserva a las aguas de los lagos de pudrirse" [52].

La guerra es menos una manifestación exterior a la vida de un pueblo que una necesidad íntima. En apariencia la guerra proviene, no cabe duda, de la coexistencia de los pueblos individuales, pero está inscripta en la noción misma de la individualidad. La individualidad está determinada, y, en tanto que tal, no es libre; su libertad sólo aparece cuando niega en sí misma toda determinación y se une así a lo universal [53]. La guerra es una negación de la negación, la vida material de un pueblo, su particularidad positiva constituyendo precisa-

[51] Esto parece manifestarse explícitamente para Hegel mediante la naturaleza misma de las armas modernas que no exigen el combate de hombre a hombre.

[52] Ed. Lasson, VII, p. 372.

[53] Tal es la dialéctica para la cual, al alcanzar lo individual a lo universal, la vida finita, al ser ella misma negación de la negación, deviene idéntica a la vida infinita. Cf. nuestro análisis sobre esta dialéctica de la vida v de lo viviente en *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, en "Revue de Métaphysique...", 1937.

mente limitaciones o negaciones. En la guerra estas negaciones son a su vez negadas y la libertad más elevada, la que consiste en no ser esclavo de la vida, aparece. En la *Fenomenología,* a propósito de la comunidad ética, al expresar el mismo pensamiento Hegel dirá respecto a la guerra: "Para no dejarlos arraigar (a los sistemas) y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*" [54]. Nuestro papel no es, aquí, el de despreciar el juicio de Hegel sobre la necesidad espiritual de la guerra. Sólo querríamos insistir sobre la concepción heroica de la libertad que ella implica y, de alguna manera, sobre las premisas de la filosofía hegeliana de la historia. En primer término señalemos que el período en el cual Hegel escribe y elabora su filosofía es un período histórico. La historia se manifiesta en él como el destino de los individuos y los pueblos. En Francia la tragedia de la Revolución se desenvuelve; según Hegel una lógica implacable conduce la Revolución al Terror que hace pesar sobre los individuos la amenaza de la muerte. Es necesario, en los momentos graves, que el Estado se mantenga. En Europa se suceden las guerras y los proyectos de paz perpétua parecen singularmente utópicos. "Alemania, por último, según la expresión de

[54] *Fenomenología*, p. 267-268.

Hegel, no es un Estado" [55]. Fuerzas centrífugas constituyen el obstáculo de su unidad. Padece la guerra sobre su propio territorio sin ser capaz de poner fin a sus disenciones intestinas; carece de unidad política, de unidad militar y de unidad financiera. Hegel lo comprueba con realismo y extrae la lección de los acontecimientos. Su filosofía quiere ser un esfuerzo para pensar esta historia y reconciliarse con ella. Por esta razón la concepción que propone de la libertad es una concepción heroica. El hombre libre es el que no le teme a la muerte; a esta negación de la naturaleza, en lo cual consistía la infinidad de la libertad según Fichte, Hegel le da su significación concreta; la manifestación sensible de la libertad pura es la muerte, donde todo lo determinado, todo lo que es negación, es a su vez negado [56]. "Este absoluto como negativo, la pura libertad, es en su manifestación fenomenal la muerte, es por la capacidad de la muerte que el sujeto se muestra como libre y como elevado por sobre toda construcción". Sólo hay esclavos porque hay hombres que han preferido la vida a la libertad [57], pero el hombre libre es el que no es esclavo de la vida y de los modos de la existencia. La virtud ética fundamental, la que hace libre al hombre, es por lo tanto el coraje, y la aristocracia que considera Hegel es la de los hombres libres, a la vez capaces de pensar el todo y de sacrificar totalmente la vida por su pueblo. Ya dijimos que para Hegel la guerra no se originaba en el odio de un pueblo hacia otro; tampoco era una condición solamente vital; ni se trataba de asegurar la subsistencia de uno a ex-

[55] Cf. el estudio de Hegel sobre el estado de Alemania, ed. Lasson, VII, p. 3, el cual comienza así "Alemania ya no es un Estado". Este estudio es uno de los más penetrantes desde el punto de vista histórico que Hegel haya consagrado a los problemas de su tiempo.

[56] Ed. Lasson, VII, p. 372.

[57] Cf. sobre esta concepción heroica de la Libertad. la célebre dialéctica de la "lucha por la vida y por la muerte", en la *Fenomenología*, p. 115 y sig., dialéctica que es continuada por la de las relaciones entre el señor y el siervo, p. 117 y sig.

pensas de otro pueblo, pues, en este caso la guerra no sería una manifestación de la libertad. Sólo se podría hablar de una lucha y de una rivalidad debida a las condiciones de existencia, pero entonces la necesidad vital de la guerra no sería una necesidad espiritual. Si las guerras parecen presentarse bajo este aspecto en la historia, es, según Hegel, sólo una apariencia; su verdadero sentido es, por el contrario, la dominación del elemento natural que siempre se vuelve invasor e impide al hombre que se eleve a la libertad.

En efecto, un pueblo es una cierta *naturaleza positiva* a la que Hegel denomina inorgánica porque no es pura vida, pura libertad, y esta naturaleza está constituida por las necesidades físicas de los ciudadanos, los trabajos de cada uno, la posesión de ciertos bienes. Estos bienes obedecen a una necesidad y forman un sistema de dependencia mutua que es estudiado por una nueva ciencia, la *"economía política"*. Hegel tiene conciencia del lugar cada vez más importante que le corresponde a esta ciencia dentro de la filosofía social, pero insiste en la necesidad de su subordinación. Tal vez sea en este punto donde la filosofía hegeniana más se distingue de la filosofía de los marxistas que se dicen hegelianos. Hegel dice del mundo de la economía: "Lo que según su naturaleza es negativo, debe permanecer negativo y no debe convertirse en algo fijado o fijo" [58]. Y agrega: "Para impedir que lo negativo se constituya para sí y devenga una potencia independiente... el todo ético debe mantenerlo en el sentimiento de su negatividad". En gran parte es, como se ha visto, el papel de la guerra que, negación de la negación, da a esta naturaleza inor-

[58] Ed. Lasson, VII, alusión a lo que se llama la ciencia de la economía política, p. 373, los textos citados se encuentran igualmente en la pág. 373. En el conjunto lo *económico* debe estar sometido a lo *político*. De igual manera la legislación no puede ser absolutamente precisada por un entendimiento abstracto, también allí existe lo inconmensurable, y lo racional consiste solamente en que "haya una decisión".

gánica el sentimiento de su dependencia e impide que devore la libertad.

La guerra es necesaria en la vida de un pueblo porque sin ella el sentido del todo, de su unidad, desaparecería, y la vida humana zozobraría en una naturalidad sin espíritu. Pero la guerra tiene también consecuencias nefastas sobre las cuales Hegel insiste particularmente en la *Fenomenología*. Ella arriba a la fusión de las comunidades nacionales particulares, en un imperio, como el imperio romano, que unía a los pueblos particulares en un "Panteón" y les hacía perder su unidad particular, su individualidad original. Tal imperio no podría ser un fin de la historia, así como tampoco una federación de estados que se propusieran asegurar una paz perpétua [59]. Hegel, que admiraba el genio de Napoleón, su sentido del Estado, nunca insistió, por el contrario, sobre su política imperial; Napoleón fue un acumulador de territorios y realizó un imperio como el imperio romano. Pero tal obra se le aparece a Hegel como carente de perspectiva. Es una necesidad de la vida espiritual que haya pueblos particulares. El espíritu sólo se encarna en la historia bajo esta forma concreta. Ya desde sus primeros trabajos Hegel insistía sobre el destino del amor, que consiste en no poder extenderse indefinidamente sin perder su profundidad y su fuerza concreta. En la *Fenomenología* describe la evolución que conduce a la desaparición de las ciudades antiguas dentro de un imperio sin espíritu. El Estado se convierte así en lejano y hostil, y los individuos se repliegan sobre sí mismos, primera forma de la conciencia desgraciada, como ya lo señalamos; la vida privada, el derecho privado, adquieren una extensión abusiva y la libertad espiritual desaparece.

Ni el imperio, ni la federación de Estados, pueden constituir la solución del problema planteado por la plu-

[59] Sobre el papel de la guerra, que hace desaparecer las comunidades nacionales dentro de un imperio, cf. *Fenomenología*, p. 281-282.

ralidad de espíritus de los pueblos particulares. Es la historia solamente la que constituirá la solución de este problema en la filosofía final de Hegel: "¿Qué nos muestra la historia? una serie de civilizaciones y de Estados que aparecen en el primer plano de la escena histórica, alcanzan su apogeo y zozobran para no volver a aparecer jamás... El éxito de un Estado, su preeminencia pasajera es el triunfo de un principio espiritual que expresa el más alto grado donde ha llegado en ese momento el espíritu divino que penetra el mundo, es entonces el individuo quien representa lo universal, pero lo representa imperfectamente y esta es la causa de su caída, lo cual deriva de una justicia inmanente: la historia es una teodicea" [60].

Esta visión de la historia de los pueblos, que concilia la teoría de la diversidad de las civilizaciones originales y la del progreso, no está aún desarrollada en la obra de Jena que consideramos en este momento, pero lo que en ella se encuentra explícitamente es esta filosofía de la guerra sobre la cual hemos insistido porque es uno de los rasgos importantes del pensamiento hegeliano. A esta filosofía se vincula la idea que Hegel se hace del organismo social en tanto que éste se divide necesariamente en clases o Estados particulares (Stände). La vida de un pueblo es una vida orgánica, por lo tanto supone en sí misma una diversidad. Esta diversidad está constituida por clases particulares que expresan cada una, en su género, el todo. Respecto a la naturaleza de estas clases y sobre sus funciones, Hegel adaptará su análisis, sin cesar, a la situación contemporánea [61]. En

[60] Bréhier, *Historia de la filosofía moderna*, (Hegel).

[61] En el artículo sobre el derecho natural y el "System der Sittlichkeit", este sistema corresponde a las clases reales de los poderes alemanes del siglo XVIII; en los cursos de 1805-1806, Hegel tiene en cuenta las profundas modificaciones de la estructura social registradas por el genio de Napoleón. El papel de los funcionarios, al tener el sentido del deber, capaces de preparar y esclarecer a la opinión pública, se volverá preponderante. En muchos

el "System der Sittlichkeit" y en el artículo sobre el derecho natural de Jena, distinguirá una aristocracia militar y política que es la única verdaderamente libre, porque sólo ella piensa el todo y se eleva por sobre las particularidades de las necesidades naturales; una burguesía industrial, para la formación de las riquezas; y comerciante, que se encierra en la vida privada, la cual sólo busca la seguridad de la posesión y no alcanza el todo, lo universal, sino de una manera abstracta —en el derecho—; por último una clase campesina, que tiene en su trabajo concreto un cierto sentido inmediato del todo y que participa de lo universal mediante el sentimiento fundamental de la confianza. Lo importante en este análisis es la distinción que hace Hegel entre una clase de hombres libres y una clase de hombres no-libres. Los hombres libres son aquellos capaces de tener coraje en la guerra, y que viven en y por su pueblo. Los otros no pueden ascender a igual pensamiento del todo. No pueden gozar del todo concreto y participar en él con conciencia. Es en esto que viven en la "diferencia". El todo de su pueblo aún permanece para ellos como algo extraño que sienten bajo la forma del miedo, de la obediencia y de la confianza, o que expresan bajo una forma abstracta, en la universalidad de un derecho que permanece como un deber ser [62]. Sólo en la religión todos los hombres son iguales, de acuerdo a una observación que Hegel hace aquí y que desarrollará cada vez más en sus escritos ulteriores. De esta manera el espíritu absoluto será diferente del espíritu objetivo. En la Revolución

---

puntos Hegel se opone a la burguesía liberal cuyo desarrollo comprueba. Por sobre ella pone una aristocracia militar o una élite de funcionarios capaces de pensar la sustancia del Estado.

[62] En el momento de la *Fenomenología*, en 1807, el problema mayor parecía ser para Hegel la posibilidad de esta elevación de todos los individuos a esta conciencia de lo Universal. Pero tal elevación le parece imposible en el Estado. Es el fracaso de la revolución la que lo conmueve en este sentido.

Francesa se quisieron suprimir estas divisiones y elevar a todos los hombres a la verdadera libertad, hacer a todos ciudadanos, pero de esta manera se olvidaba uno de los caracteres del mundo moderno, la importancia de la vida económica y de la vida privada. El error de Rousseau fue considerar al ciudadano y no lo suficientemente al propietario. En la *Fenomenología*, Hegel presenta de la siguiente manera el movimiento que concluye en la revolución: "...cada conciencia singular se eleva de la esfera que le había sido asignada y no encuentra ya en esta masa particularizada su esencia y su obra... y sólo puede realizarse en un trabajo que es trabajo total" [63]. Este será el sentido profundo de la Revolución francesa: crear verdaderamente el Estado de razón donde la voluntad una e indivisa de la nación esté presente en cada uno. Entonces sólo habrá hombres libres, ciudadanos. Pero esta obra es imposible, el todo es un organismo y la diferencia, en el sentido técnico que Hegel le da a este término, debe tener su lugar. El resultado de la Revolución no será sino una modificación o un "restablecimiento" del Estado. Nuevas masas deben constituirse. La oposición irreductible que constituye lo trágico del Estado moderno, parece que aquí es para Hegel la oposición del *ciudadano* y del *burgués*. En su última *Filosofía del Derecho* tratará de superar esta oposición concibiendo, en el seno mismo del Estado, una sociedad civil que será un momento del todo, el momento de la vida económica.

El artículo de Hegel sobre el derecho natural termina con un estudio sobre la *positividad* del derecho. El problema que se plantea sobre las relaciones del de-

[63] *Fenomenología*, pp. 344-345. Incluso Hegel dice: "En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal".

recho positivo y el derecho natural es semejante a las que se planteaba en sus escritos de juventud a propósito de la religión. Lo esencial consiste en no oponer un derecho natural abstracto y un derecho positivo —vale decir histórico— concreto. La filosofía, tal como la concibe, debe elevarse por sobre esta oposición y aprender a honrar "la necesidad histórica". En efecto, el derecho natural sólo se realiza en pueblos particulares que se encuentran ligados a circunstancias geográficas e históricas particulares. Esas circunstancias no constituyen, en general, un obstáculo para el desenvolvimiento o la libertad del pueblo. Así la positividad está viviente en un pueblo libre. "La particularidad está en él asimilada e indiferenciada" [64]. Lo propio de la particularidad —de la positividad— es la naturaleza inorgánica de la vida ética, pero una naturaleza que ella organiza penetrándola con su vida. Es por esta razón que puede decirse que un pueblo no es sólo la noción de individualidad sino que es él mismo una manifestación única del absoluto. "La vitalidad ética del pueblo consiste en esto: ella afecta una figura concreta (Gestalt) —en cuyo seno se encuentra la determinación— pero no como un elemento positivo, en el sentido peyorativo de este término, sino como algo íntegramente unificado con la universalidad y vivificado por ella". Hegel expresa aún su concepción en este texto particularmente significativo: "Como en la naturaleza de los pólipos está contenida la vida, así como en la del ruiseñor, así el espíritu del mundo tiene en cada figura particular su sentimiento de sí, está más oscuro o más desarrollado, pero siempre es absoluto y en cada pueblo, en sus costumbres y sus leyes, tiene su esencia y tiene goce de sí mismo" [65].

Es verdad que la positividad tiene también una significación peyorativa. ella designa entonces lo que no está plenamente indiferenciado, ella es el residuo muerto en la vida de un pueblo. Sucede, en efecto, que en su

[64] Ed. Lasson, VII, p. 408.
[65] Ed. Lasson, VII, p. 409.

evolución un pueblo conserva instituciones y leyes positivas que ya no están en armonía con su espíritu viviente. Hay una especie de inercia de las formas sociales que resiste al cambio necesario. Es, podría decirse, el momento cuando la memoria ya no es orgánica, cuando el pasado en lugar de ser viviente se separa del presente y se le opone. Estas crisis en el desenvolvimiento de los pueblos, Hegel las había estudiado en vivo al considerar, durante su permanencia en Suiza, la aristocracia de Berna, o al estudiar la constitución de Wurtemberg y el estado de la Alemania de su época. La desgracia de los períodos de transformación histórica se debe a que la nueva cultura no está aún absolutamente liberada del pasado. La positividad está así constituida por las leyes que se manifiestan como extrañas a las nuevas costumbres.

Estas últimas observaciones nos muestran a Hegel pensando no sólo la historicidad de la vida de un pueblo, sino el devenir histórico en toda su amplitud. Lo que constituye el motor de este devenir es la oposición, sin cesar renaciente, entre la vida absoluta y las formas particulares que esta vida deba tomar. Hay siempre, por lo tanto, una inadecuación entre el espíritu de un pueblo particular y el espíritu absoluto que se presenta en él. Por esto la historia es trágica. "La tragedia, dice Hegel, en ese mismo artículo sobre el derecho natural, es la representación de la posición absoluta" [66].

Ya hemos señalado esta concepción pantrágica del mundo que es fundamental en Hegel; ella es la primera forma de lo que será la dialéctica. Es posible sorprenderse de encontrar dentro de un estudio sobre el derecho un comentario de las Euménides de Esquilo y reflexiones sobre la tragedia antigua y la comedia moderna. Pero esas reflexiones no son innecesarias: expresan, por el contrario, lo que hay de más profundo en la visión del mundo de nuestro filósofo. Tragedia y comedia no son

[66] Ed. Lasson, VII, p. 388; cf. todo el desarrollo de la tragedia y de la comedia en la vida ética, pp. 384 a 389.

sólo cuadros estéticos sino que traducen posiciones filosóficas de la conciencia. Pero estas posiciones no son equivalentes. La comedia es la elevación del hombre por sobre el destino; la tragedia, por el contrario, es el reconocimiento del destino y su reconciliación con él. "El terreno de la comedia, dirá Hegel en sus lecciones de estética, está constituido por un mundo dentro del cual el hombre, en tanto que individuo, se ha erigido en soberano absoluto de todas las realidades que habitualmente valen para él como contenido esencial de su conocimiento y de su acción —mundo del cual los fines se destruyen así por sí mismos en virtud de su propia inconsistencia"—. Lo cómico expresa, por lo tanto, la disolución de todo lo que es finito; pero la conciencia individual que se eleva por sobre todo destino experimenta el más terrible de los destinos. Toma conciencia de que Dios mismo ha muerto y no llega sino a oponerse al Universo sin reconciliarse verdaderamente con él [67].

Por esta causa Hegel dice que: "la tragedia es la única que expresa la posición absoluta". El Destino de lo divino no consiste, en efecto, en huir de toda realización positiva, sino en manifestarse en lo finito para encontrarse en él. Sólo así existe como el héroe trágico o el espíritu de un pueblo en la historia del mundo. Inversamente el destino de lo finito consiste en expresar lo divino, en manifestar en él la vida infinita. Esta doble exigencia no podría realizarse en una síntesis inmóvil, en una bella totalidad que escaparía a la historia. Pero la historia del mundo es esta tensión trágica según la cual la vida infinita inmanente a sus manifestaciones exige de cada una de ellas una superación incesante de sí. Cada una expresa y no expresa lo absoluto. Es por

[67] Es por esta razón que el desarrollo de la comedia acompaña siempre al desarrollo del individualismo. La comedia antigua es el signo de la declinación de la ciudad; la comedia moderna, que es tan diferente, es una comedia burguesa; sobre este punto cf. ed. Lasson, VII, pp. 385-387.

esto que ella muere y deviene [68]. Es en esta reconciliación con su destino que el espíritu se eleva verdaderamente a la libertad. La dialéctica hegeliana no hará, más tarde, sino traducir en términos lógicos esta visión pantrágica del mundo. La negatividad está en el seno mismo de lo absoluto, el que no podría ser concebido independientemente de ella, como si pudiera ser al margen de lo trágico de la historia universal. En el prefacio de la *Fenomenología*, Hegel le reprochará a Schelling, en un texto célebre, haber separado precisamente lo absoluto de la negatividad: "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo".

[68] "Tal es la tragedia que lo absoluto desempeña eternamente consigo mismo, se engendra en la objetividad, se entrega, en esta figura suya, a la pasión y a la muerte, y se eleva desde sus cenizas hacia la grandeza".

CAPITULO V

EL MUNDO MODERNO

Estado e individuo

Hemos intentado presentar la formación del pensamiento hegeliano, desde la noción de espíritu de un pueblo hasta el ideal de la comunidad organizada, tal como se encuentra desarrollado en el "System der Sittlichkeit" y en el artículo de Jena sobre el derecho natural. Pero la concepción hegeliana es aún, desde cierto punto de vista, anacrónica. Es la ciudad antigua, la república platónica, la que inspira directamente a Hegel en su sistema del mundo ético —una representación de la vida social y política que flota demasiado por sobre la historia y no tiene suficientemente en cuenta los caracteres distintivos de la mentalidad moderna y del Estado que le corresponde. En los años posteriores a la redacción de dichas obras, Hegel adquiere, por el contrario, cada vez mayor conciencia de la diferencia entre el Estado antiguo y el Estado moderno. Su *Filosofía del Derecho* definitiva se esbozará en los cursos de

1805-1806, los cuales preceden inmediatamente a la *Fenomenología.* Nos falta considerar esos trabajos de Hegel sobre el Estado moderno. La noción de espíritu de un pueblo, la visión trágica del mundo, que nos parecieron estar en el centro del pensamiento hegeliano, no desaparecen, pero la representación que Hegel se hará de la vida política y social corresponderá más directamente a la historia de su tiempo [1].

Sabemos, por otra parte, que Hegel no cesó de reflexionar sobre los acontecimientos de los cuales fue espectador; sobre Napoleón, del cual admiraba profundamente su sentido del Estado, y sobre las guerras del imperio, que para él no eran acontecimientos del pasado. En un texto donde expone su filosofía de la guerra, en 1821, volvemos a encontrar tal vez los sentimientos experimentados por él mismo en 1807, luego del paso de las tropas de Napoleón por Jena: "Es cierto que la guerra trae inseguridad a las propiedades, pero esta inseguridad real sólo es el movimiento que es necesario. En las tribunas no deja de hablarse de la inseguridad, de la fragilidad y de la inestabilidad de las cosas temporales, pero cada uno piensa, por más emocionado que esté, que conservará no obstante lo que le pertenece; pero que esta inseguridad aparezca efectivamente bajo la forma brillante del sable de los húsares, que todo esto deje de ser una diversión, y entonces esas mismas personas instruídas y emocionadas que todo lo habían predicho, se ponen a maldecir a los conquistadores, después las cosechas crecen una vez más y las charlatanerías cesan frente a la seriedad de la historia" [2]. Hegel decía en Jena que "la lectura de los periódicos era una especie

[1] Sobre la evolución del pensamiento político de Hegel se puede consultar a Rosenzweig, *Hegel und der Staat.* Sobre este mismo pensamiento político, tal como se encuentra presentado en la *Filosofía del Derecho* de 1821, cf. la tésis latina de Jaurés: *Los orígenes del socialismo alemán;* en ella Jaurés considera a Lutero, Kant y Fichte, Hegel y Marx.

[2] *Filosofía del derecho* § 324; ed. Lasson VI, p. 369.

de plegaria matinal realista". Se sitúa en el mundo al despertar, se enlaza con el porvenir, y se hace el balance. Es por esta razón que Hegel no podía contentarse con un ideal político y social que no correspondiera al desenvolvimiento del espíritu del mundo en su época (Weltgeist) [3].

Ahora bien, uno de los caracteres del mundo moderno es el desarrollo del individualismo bajo todas sus formas. Después del siglo XVI el individualismo se convierte en un problema angustiante. La sociedad, las instituciones políticas, el Estado, se manifiestan como constricciones contra las cuales el hombre no deja de rebelarse [4]; son diques levantados contra la voluntad de poder del individuo; pero es necesario elevarse aún más alto. Es en el cristianismo y en la conciencia cristiana donde se encuentran las fuentes de este individualismo, en el principio de la *"subjetividad absoluta"*. La división en dos mundos de la conciencia expresada por la frase célebre: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" impide al hombre encontrar su absoluto en la Ciudad terrestre. El Estado sólo es una realidad objetiva que se opone al saber que el individuo tiene de su valor absoluto en sí mismo, y dicho saber, por otra parte, permanece encerrado en su subjetividad. Esta es la opinión más trágica, la cual no se encontraba

[3] El Estado hegeliano tal como es presentado en la *Filosofía del Derecho* es, por lo tanto, el producto de la evolución histórica, pero el conocimiento que el filósofo adquiere de él no podría superar en absoluto a la historia. "La tarea de la filosofía consiste en concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En cuanto a lo que concierne al individuo, cada uno es el hijo de su tiempo; lo mismo le ocurre a la filosofía, *ella resume su tiempo en el pensamiento*. Es una locura imaginarse que una filosofía cualquiera superará el mundo contemporáneo, como creer que un individuo saltará por sobre el tiempo, franqueará el Ródano".

[4] Una gran parte de la *Fenomenología* está consagrada a este problema; cf. los capítulos sobre el placer y la necesidad, la ley del corazón y el desvarío de la infatuación, la virtud y el curso del mundo, etc.; p. 208 y sig.

en la bella libertad de la ciudad antigua. El ideal de juventud de Hegel era precisamente esta fusión de dos mundos en la religión de un pueblo que era la conciencia de su espíritu original, esta libertad objetiva del ciudadano que encontraba su voluntad absolutamente realizada en su Estado.

En la *Fenomenología,* Hegel consideró a la Revolución francesa como una tentativa para superar esta separación en dos mundos. El Estado debía volver a ser la expresión inmediata de la voluntad de cada uno. "El cielo ha descendido sobre la tierra"[5]. Sin embargo la Revolución fracasó, concluyó en el terror o en la anarquía, dos faces de un mismo fenómeno. Es Napoleón quien, de inmediato, ha fundado el Estado moderno.

La identidad de la voluntad particular y de la voluntad general, del individuo y del Estado, no puede por lo tanto establecerse de inmediato, como ocurría en el mundo antiguo, sino que es necesaria una mediación; permanece como verdadero el hecho de que la libertad consiste para el individuo en elevarse a la voluntad general, en particular en esta organización objetiva que lo sobrepasa; para Hegel el Estado no tiene nada de artificial, es la razón sobre la tierra, pero dicha elevación, dicha liberación, no es inmediata: hay un conflicto latente o manifiesto, según los casos, y el Estado moderno comprende tanto la oposición del individuo y de la voluntad general, como su reconciliación. Vamos a considerar algunos de los rasgos distintivos de este Estado moderno, según Hegel, y sus relaciones con el individuo. Ante todo insistiremos sobre la diferencia, que ahora percibe claramente, entre la ciudad antigua, su ideal de juventud, y el mundo moderno. Hegel cree que debe deducir la necesidad de la monaquía moderna por oposición a la democracia antigua. De inmediato veremos diversas modalidades de la oposición del individuo y del Estado, por una parte el Estado manifestándose como tiranía, y por la otra la libertad aparente del individuo

[5] ***Fenomenología,*** **p. 343.**

en el mundo económico, lo que Hegel llama la Sociedad civil. Por último mostraremos de qué manera el Estado, en el sentido estricto del término, por sobre la Sociedad civil y los grupos intermediarios —familia y corporación—, es la verdadera realización de la libertad objetiva sobre la tierra, pero de qué manera, sin embargo, hay por sobre él —o paralelo a él— un mundo del espíritu absoluto dentro del Arte, la Religión y la Filosofía. En los cursos de Hegel sobre la filosofía del espíritu, en 1805-1806, encontramos explicitados por primera vez estos diversos puntos. La *Filosofía del Derecho*, en 1821, y la *Enciclopedia* no harán sino darle una forma definitiva, racionalizando lo que en esos cursos se presentaba como un esbozo [6].

En el "System der Sittlichkeit" y en el artículo sobre el derecho natural, Hegel cita a Aristóteles y sobre todo a Platón. Sería necesario presentar la organización colectiva como Platón presentó su República. Pero en los cursos de 1805-1806 toma conciencia de las diferencias entre el ideal antiguo de la ciudad y el mundo moderno. "En el mundo antiguo la bella vida pública era costumbre de todos..., era una unidad inmediata de lo universal y de lo singular... una obra de arte dentro de la cual ninguna parte se separaba del todo" [7]. El yo no se conocía a sí mismo sino en su presentación objetiva, la cual era la ciudad armoniosamente organizada según la idea de la justicia. Por otra parte esta idea no era, según Hegel, una utopía construida arbitrariamente por un filósofo. "Platón no expuso un ideal sino que comprendió el principio interno del Estado de su tiempo" [8]. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel aún dice a pro-

[6] Sin embargo hay una evolución política importante de Hegel entre 1805-1806 y 1821, pero en relación a lo que nos interesa aquí —la noción nueva de Estado, la sociedad civil, la monarquía— nuestra afirmación sigue siendo verdadera, así como para la aparición del espíritu absoluto diferente del espíritu objetivo, la cual se encuentra por primera vez en los cursos de 1805-1806.

[7] *Realphilosophie*, 1805, XX, p. 251.

[8] Idem, XX, p. 251.

pósito de la República platónica: "Platón, en su República, expone la ética sustancial en su belleza y su verdad ideales; sin embargo no puede lograr el principio de la particularidad independiente que penetra a su época en la ética social griega sino oponiéndole su Estado sólo substancial y excluyendo de él dicho principio hasta en sus orígenes, la propiedad privada y la familia, y, a fortiori, en su elaboración ulterior, en tanto que libertad personal, elección de la profesión, etc.... Este defecto hizo desconocer la gran verdad substancial de su Estado y le hizo considerar como un ensueño del pensamiento abstracto, como lo que a veces se llama un Ideal. El principio de la personalidad infinita, independiente en sí misma del individuo, el principio de la libertad subjetiva que aparece interiormente en la religión cristiana y exteriormente (es decir ligada a la universalidad abstracta) en el mundo romano, no encuentra su justo lugar en la forma puramente substancial del espíritu real. Este principio viene históricamente después del mundo griego" [9]. Ahora bien, es ese principio de la subjetividad —del saber que el individuo tiene del absoluto en sí mismo— el que ha nacido con el cristianismo e hizo que el mundo moderno sea tan diferente del antiguo. "El mundo de la vida real y el del pensamiento son diferentes, por eso la moral (en el sentido kantiano del término) se opone al etos, a las costumbres existentes". Dentro de la religión, por último, que ya no es la religión de un pueblo particular, cada cual se eleva a la intuición de sí como sí universal: "su naturaleza particular, su clase social, desaparecen como fantasmas, el individuo

[9] La *Filosofía del Derecho*, § 185, ed. Lasson, VI, p. 156. En el mundo antiguo el principio de la particularidad es la familia, los Pénates frente a la ciudad. Pero en el mundo moderno este principio se ha profundizado; exige la libertad personal, la elección de la profesión, etc. El Estado sólo *substancial* de Platón ya no conviene, es necesario, como dice Hegel en la *Fenomenología*, que "también la substancia devenga *sujeto*".

es tanto el saber de sí mismo como el espíritu" [10].

Ahora bien, la República platónica carece de ese principio de la subjetividad absoluta; por esto "El estado platónico pertenece al pasado". La República platónica era, como el Estado lacedemoniano, la disolución completa de la individualidad. Actualmente, por el contrario, el individuo ha ganado la libertad interior, la libertad del pensamiento o la conciencia, y se opone a la realidad objetiva. "El espíritu se ha purificado de la existencia inmediata y se ha elevado al saber de sí" [11]. No obstante por esta causa ha perdido la bella libertad ética que era unidad de lo interior y de lo exterior.

Esta libertad interior al oponerse al orden objetivo del Estado lo transforma. En lugar de una unidad inmediata de la voluntad particular y de la voluntad general, de una expresión de la una por la otra, se encuentra ante todo una oposición; el individuo se erige en para sí y lo mismo hace el Estado; aparecen exteriores el uno en relación al otro. Sin embargo el Estado es la substancia del individuo, la voluntad general debe realizarse y reconciliarse con las desviaciones individuales, con las exigencias de una libertad que en su esencia es *infinita*. La "desviación, el desorden de la voluntad singular, deben poder ser soportados, *el Estado es la astucia*" [12]. Esta nota de Hegel, en los cursos de 1805-1806, muestra la nueva concepción que tiene del Estado. La oposición de la voluntad particular y de la voluntad general, de la voluntad subjetiva y de la voluntad objetiva, sólo es un momento que debe ser trascendido efectivamente, pero esto no puede ocurrir inmediatamente como en la democracia antigua. El Estado es por lo tanto la astucia que al dejar libre a los individuos llega, no obstante, a realizarse en el juego mismo de sus libertades.

Una importante consecuencia que Hegel extrae de

[10] *Realphilosophie*, 1805-1806, XX, p. 267. La Moralidad, en el sentido Kantiano, es definida allí como una elevación sobre el estado social.

[11] Idem, p. 251.

[12] *Realphilosophie*, XX, nota de la pág. 251.

este análisis, es la necesidad de la monarquía en el Estado moderno, y la desaparición de la democracia antigua. Es a partir de 1805 que la monarquía comienza a aparecérsele como la "constitución de la razón desarrollada". En efecto, la democracia antigua expresaba admirablemente la unidad del ciudadano y de su Estado; era el mismo hombre quien se preocupaba de sí y de su familia, trabajaba para sí y trabajaba para lo universal al tomarlo directamente como fin de su acción. "Tal era la bella libertad feliz de los griegos que fue tan envidiada en nuestros días. El pueblo está disuelto en los ciudadanos y constituye la individualidad del gobierno. El pueblo está en acción recíproca consigo mismo" [13]. En otros términos, en dichas democracias antiguas la *vida privada* y la *vida pública* no se oponían verdaderamente. La libertad del hombre privado no existía, pero, a la inversa, la verdadera libertad, la del ciudadano dándose a sí mismo sus leyes, constituyendo la voluntad general, era el alma de la ciudad antigua. Esta democracia ya no es posible; Hegel aún lo demostrará en la *Fenomenología* a propósito de la revolución francesa. En el mundo moderno el hombre privado, el propietario, el burgués, han adquirido demasiado importancia como para ser al mismo tiempo ciudadanos. Por esta razón lo universal y lo singular se oponen en la realidad en lugar de confundirse armoniosamente como en el mundo antiguo. A partir de ese momento el gobierno ya no es la expresión de todos, aparece como teniendo una existencia independiente, es el monarca, e incluso el monarca hereditario, porque la naturaleza desempeña un papel en esta oposición, ella es la forma de esta existencia independiente [14]. Hay una separación entre los gobernantes y los gobernados, la cual es característica del Estado moderno, que se expresa en la constitución monárquica; pero entre los dos extremos, el monarca y los sujetos, la unidad del todo no deja de subsistir. El

[13] Idem, p. 249.
[14] Cf. sobre este punto el curso de 1805-1806, XX, p. 252.

ideal moderno es "la universalidad dentro de la perfecta libertad e independencia de los individuos". El individuo es libre, busca su interés privado, elige por sí mismo su situación, se desarrolla por sí mismo; por otra parte el monarca encarna la ley, es la ley viviente, el Estado realizado bajo la forma de una voluntad personal. Pero la unidad del todo, lo universal, se conserva, pues esta "libertad privada" concedida al individuo es la fuerza y la astucia del Estado que se mantiene por sobre los intereses privados y los disuelve en sí. La democracia es, así, superada, pues en el mundo moderno corría el riesgo de no ser sino la disolución completa del Estado dentro de los intereses privados. Esto se ha visto durante la Revolución francesa, donde, después de haber hecho desaparecer todos los cuerpos intermediarios, sólo ha quedado presente la voluntad particular y la voluntad general. Pero la dominación de la voluntad particular engendró la anarquía y la actitud de la voluntad general exigió el Terror.

Hegel dirá, en la *Encliclopedia*: "Generalmente se tiene la costumbre de llamar pueblo al agregado de personas privadas, pero semejante agregado es el vulgus y no el populus, y bajo esta relación la forma del Estado consiste en hacer que un pueblo no exista y no ejerza poder ni acción bajo dicha forma de agregado. Un pueblo que se encontrara en esta condición sería un pueblo en delirio, un pueblo en el cual dominaría la inmoralidad, la injusticia, la fuerza ciega y bruta. Sería el mar desencadenado, pero con la diferencia que el mar no se destruye a sí mismo. En repetidas oportunidades, sin embargo, se ha presentado tal Estado como el Estado de la verdadera libertad" [15].

Los individuos privados se oponen a lo universal, al Estado. Entendido como agregado, como vulgus, un pueblo carece de cultura, tiene necesidad de ser educado, conducido al sentido de lo universal que expresa la verdadera libertad. Pero no posee inmediatamente ese

[15] *Enciclopedia;* ed. Lasson, V, p. 452.

sentido, debe adquirirlo. Es por esta causa que desde 1805 Hegel hace la crítica de la teoría del contrato social de Rousseau, o, al menos, le da un nuevo sentido. En él se presenta la constitución del Estado como un libre acuerdo de las voluntades particulares. Cada uno alinea su "libertad natural" y es por medio de esta alineación que se constituye la voluntad general; sólo, agrega Hegel, que esta alineación no se realiza por sí misma pues el hombre privado no renuncia tan fácilmente a lo que considera, equivocadamente por otra parte, su libertad. "No hay ninguna necesidad de que todos quieran la misma cosa" [16]. Se presupone, no obstante, que la masa de individuos tiene *en sí* la misma voluntad general. La voluntad general existe así en sí. Precisamente es necesario que pase del *en-sí* al *para-sí*, es necesario que se vuelva efectiva. El niño es en-sí razonable, pero este en-sí le es ante todo exterior, se le manifiesta bajo la forma de la voluntad de sus padres. De la misma manera la voluntad general aparece a los hombres privados como una voluntad que les parece extraña. Sin duda esta sólo es una apariencia, pero esta apariencia es un momento de la historia de todos los pueblos que es necesario tomar en consideración. La alienación de la naturaleza de la cual habla Rousseau sólo se realiza mediante el intermediario de un proceso histórico al que Hegel denomina *la cultura* [17]. En la historia de los pueblos hay momentos donde el Estado está fundado o preservado por medio de grandes hombres que encarnan durante un instante la voluntad general y

[16] XX, p. 245. "La voluntad universal debe constituirse a partir de las voluntades individuales, pero este "a partir" sólo es una apariencia, pues la voluntad universal es lo que *es primero*, es la esencia; el Todo está antes que las partes, y los individuos deben conformarse con lo Universal negándose a ellos mismos. alienándose".

[17] "Bildung". Hegel le da un sentido muy amplio a esta palabra cultura; designa tanto la formación política del individuo como su formación económica; en general su elevación a lo Universal.

que se imponen al pueblo pese al mismo: "Todos los Estados fueron fundados por la potencia de los grandes hombres, lo que no significa por la fuerza física, pues muchos son físicamente más fuertes que uno solo; pero el *gran hombre tiene cierta cosa en sus rasgos que hace* a los otros hombres nombrarlo como su amo; le obedecen contra su voluntad. Es contra su voluntad que la voluntad de él es su voluntad" [18]. El papel de los grandes hombres es fundamental en la historia de los pueblos porque la voluntad general tiene necesidad de un instrumento humano para realizarse. El individualismo de los sujetos hace necesaria en ciertas épocas la tiranía. Ella es la que salva al Estado: "Esta potencia tiránica es necesaria y justa en tanto que constituye al Estado como *este* individuo efectivamente real y lo conserva. El Estado deviene entonces el espíritu cierto de sí mismo que se eleva por sobre el mal mismo para reconciliarlo consigo" [19].

En esta última observación Hegel afirma que el mal es reconciliable al nivel del Estado. Aquello que en la vida privada aparece como mal, no lo es cuando se trata de conservar y preservar el Estado [20]. Desde este punto de vista Maquiavelo está justificado: "Su patria era despreciada por extranjeros, desvastada, sin independencia —cada noble, cada ciudad, se afirmaba como soberana—. El único medio para fundar el Estado era quebrar esas soberanías particulares, el único medio para afirmarse contra ellas era la muerte de los seres rebeldes y el terror de esta muerte en los otros" [21]. De igual manera, al considerar la anarquía alemana, Hegel pensaba algunos años antes que la fuerza de un gran hombre era la única que podía crear la unidad que era

[18] XX, p. 246.
[19] Idem, p. 246.
[20] "El poder del Estado que se conoce a sí mismo debe tener el coraje de comportarse de una manera tiránica en caso de necesidad, cuando la existencia del Todo corre peligro", p. 247.
[21] Idem, p. 247.

en sí necesaria. Presagiaba a Bismarck como agente de la historia.

La tiranía es así necesaria en la historia; pero sólo es un momento; su papel es realizar esta alienación de las voluntades particulares cuya acción es centrífuga y que se niegan a participar en el todo. Es una cultura de la obediencia, pero no se impone arbitrariamente. Su justificación es su necesidad histórica. Cuando la voluntad general se realiza la tiranía se vuelve superflua, el destino del tirano es desaparecer y el reino de la ley puede ejercerse: "La constricción que el tirano ejerce es la constricción de la ley en sí, pero habiendo obtenido la obediencia esta ley ya no es una constricción extraña, se ha convertido en la voluntad general sudada por todos". Así la tiranía es derrocada por los pueblos "con el pretexto de que es abominable, infame, pero de hecho porque se ha vuelto superflua" [22]. Si el tirano fuera sabio abandonaría por sí mismo su poder, pero su dominación posee una violencia que todavía pertenece a la naturaleza. Así Robespierre salva durante un momento al Estado mediante el Terror. Su fuerza, no obstante, lo abandona porque la necesidad lo abandona. El tirano mismo es también un individuo y su destino es perecer cuando su particularidad no está reconciliada con lo universal, vale decir cuando ya no es necesario para el mantenimiento del Estado [23].

En el Estado moderno se interpone necesariamente, entre el individuo y el Estado, un mundo al que Hegel denomina la sociedad civil (Die bürgerliche Gesselschaft). Es en los cursos de 1805-1806 donde toma neta conciencia de la existencia de esta sociedad civil que está constituida por el conjunto de los hombres priva-

[22] *Realphilosophie*, XX, p. 247-248.

[23] Por consiguiente hay un destino de los grandes hombres de la historia, comparable al de los héroes trágicos; son los representantes de un pueblo o de una época; pero una vez cumplida su obra deben desaparecer; no es la búsqueda de la felicidad la que los ha llevado al poder, sino su "pathos". Deben realizarse incluso perdiéndose.

dos en tanto que éstos se separan del grupo natural que es la familia y que no tienen aún conciencia neta de querer directamente su unidad substancial, el Estado [24]. Pero ya en los trabajos anteriores que hemos estudiado, Hegel notaba esta oposición entre el mundo espiritual del Estado y el mundo económico, el mundo de las necesidades y el mundo de la riqueza. En la *Filosofía del Derecho* de Berlín, en 1821, la sociedad civil será caracterizada más concretamente como uno de los momentos de la idea del Estado en un sentido amplio (el primer momento es la familia, el segundo la sociedad civil, el tercero el Estado en el sentido restringido del término, vale decir la voluntad general consciente de sí misma).

La sociedad civil (Gesselschaft y no Gemeinschaft) no es otra cosa que el Estado del *liberalismo económico* [25]. A este Estado, que es el ideal para los teóricos de la economía política, Hegel le da un lugar dentro del conjunto de su sistema, pero un lugar subordinado. "Si se confunde el Estado con la sociedad civil y si se lo destina a la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal [26], el interés de los individuos, en tanto que tales, es el fin supremo en vista del cual son unidos, y de ello resulta que es facultativo ser miembro de un Estado. Pero su relación con el individuo es totalmente otra; si es *espíritu objetivo*, entonces el individuo no tiene objetividad, verdad y moralidad, sino como miembro de él. La asociación en tanto que tal es el verdadero contenido y el verdadero fin, y el destino de los individuos es llevar una vida colectiva; y su otra satisfacción, su actividad y las modalidades de su conducta,

[24] El término "sociedad civil o burguesa" sólo aparece, por otra parte, en la *Filosofía del Derecho*.

[25] Y del "liberalismo" sin aditamentos.

[26] Es esta definición del Estado a partir de la sociedad civil la que combate precisamente Hegel.

tienen este acto substancial y universal como punto de partida y como resultado"[27].

Desde 1805 Hegel conoce la obra de Adam Smith, "Inquiry into the nature and cause of the wealth of nations", que Garve tradujo al alemán. La integra a su filosofía política, pero en lugar de ver en esta doctrina económica una filosofía política que podría bastarse a sí misma, ve en ella más bien un momento necesario pero que muestra su propia insuficiencia. En ese mundo económico el hombre se cree libre, trabaja y posee, ha elegido por sí mismo su profesión, trata de realizar su interés personal; de hecho se enfrenta en todas partes con sus límites, permanece en la contingencia y en lugar de querer directamente lo universal, lo padece como una dura constricción que le sería extraña. Es por esta razón que a ese nivel el Estado aparece sólo como el Estado del entendimiento y de la necesidad. La sociedad civil es una realización mediata de lo universal; su armonía, como lo han visto los economistas, es el resultado de una especie de astucia. Cada cual cree trabajar para sí y, de hecho, de esta manera le da a los otros la ocasión de trabajar. Lo que se realiza de hecho (lo universal) y lo que es querido en cada caso (lo particular) son distintos. No obstante, contrariamente a los primeros economistas, y a partir de 1805, Hegel se da cuenta de la dureza de ese mundo de la riqueza, presiente sus contradicciones inmanentes y las describe casi como un profeta[28]. La libertad que logra el hombre en esta búsqueda de su interés personal sólo es una li-

[27] *Filosofía del Derecho,* ed. Lasson, VI, 258, pp. 195-196. Hegel agrega, lo cual resume exactamente el fin que se propone: "La racionalidad consiste... en la unidad íntima de lo *Universal* y de lo *individual*... en cuanto al contenido en la unidad de la *libertad objetiva,* vale decir de la voluntad general substancial de la *libertad subjetiva* como conciencia individual y voluntad que buscan sus fines partirulares..."

[28] La descripción que en 1805 hace Hegel del mundo económico es admirable en relación a su tiempo.

bertad empírica. Por esta razón es necesaria otra forma de Estado por sobre el mundo de la particularidad. Sólo en la sociedad civil el hombre realiza su educación en lo universal, se prepara para convertirse en ciudadano y para querer lo universal como tal.

Consideremos entonces este mundo económico tal como lo ve Hegel. Cada uno trabaja para sí o para su familia. La división del trabajo permite el cambio de los productos y las leyes del mercado restablecen sin cesar la armonía a punto de romperse. El motor aparente de esta sociedad es el interés individual, pero su fin inmanente es la realización de lo universal. "Hay mediación de lo particular por lo universal, movimiento dialéctico que hace que cada cual, al ganar, producir y gozar para sí, gane y produzca al mismo tiempo para el goce de los otros" [29] —dura formación del hombre natural que es necesaria en el mundo moderno—: "Como ciudadanos de este Estado los individuos son personas privadas que tienen por fin su propio interés; como el mismo es obtenido mediante lo universal que aparece así como un medio, dicho fin sólo puede ser alcanzado por ellos si determinan su saber, su voluntad y su acción de acuerdo a una modalidad universal y se transforman en eslabones de la cadena que constituye este conjunto. Aquí el interés de la idea, que no es explícita en la conciencia de los miembros de la sociedad civil en tanto que tales, es el proceso que eleva su individualidad natural a la libertad formal y a la universalidad formal del saber y de la voluntad, a la vez mediante la necesidad natural y mediante lo arbitrario de las necesidades, y que otorga una cultura a la subjetividad particular" [30]. Ya en 1805 Hegel nota esta dureza del mundo económico dentro del cual el hombre se forma: "La sociedad es (para el hombre privado) su naturaleza, del movimiento elemental y ciego del cual depende, que lo sostiene o lo su-

[29] *Filosofía del Derecho*, 186, ed. Lasson, VII, p. 156.
[30] Idem, 187, VI, p. 157.

prime espiritual y materialmente"[31]. Mediante su trabajo, mediante el progreso técnico, el hombre escapa, parecería, a la dominación de la naturaleza; según la expresión de Descartes, se ha convertido por él en "amo y posesor", y este dominio es afirmado por la división social del trabajo. El contenido de su trabajo supera su necesidad particular. No obstante, si bien el hombre domina así la naturaleza mediante la potencia de su entendimiento y la fuerza común de la sociedad, padece otra esclavitud, la de esta sociedad que constituye por sobre él lo universal. La dominación de la naturaleza, de una *necesidad natural*, es substituida por la *necesidad social:* "El individuo no efectua sino un trabajo abstracto"[32]. Hegel describe las contradicciones de este mundo económico casi con tanta precisión como se hará después de él en el siglo XIX.

La habilidad partiular del individuo es el medio para mantener su existencia; puede trabajar más, pero al hacerlo el valor de su trabajo disminuye. Las necesidades se han multiplicado y dividido, el gusto afinado, sólo el hombre se convierte, entonces, en una máquina; "a causa del carácter abstracto de su trabajo el hombre se vuelve más mecánico, más indiferente, menos espiritual"[33]. Cada vez que la máquina puede substituir al hombre, "tanto más formal deviene en este caso su propia operación, su trabajo lo limita hasta convertirlo en un punto, y el trabajo es tanto más perfecto cuanto más monótono es"[34].

La demanda varía de acuerdo a la moda y ciertas industrias deben desaparecer mientras aparecen otras, dejando al individuo que trabaja sometido a las contingencias cuyo movimiento de conjunto es ciego. La consecuencia, percibida por Hegel, es la condena de toda "una clase de hombres a un trabajo de fábricas y de

[31] *Realphilosophie,* XX, p. 231.
[32] Idem, p. 232.
[33] Idem, XX, p. 232.
[34] Idem, pp. 232-233.

manufacturas, trabajo indiferente, malsano y sin seguridad, que no apela verdaderamente a la habilidad y a las capacidades personales" [35]. Esta clase es arrojada de inmediato a la pobreza a causa de las incesantes variaciones del mercado.

Entonces se pone de manifiesto la oposición más desgarrante del mundo moderno —una oposición propia a la sociedad civil—, la de la pobreza y la riqueza. Mediante una especie de concentración que se produce con una cierta necesidad, la riqueza se acumula en una parte mientras la pobreza aumenta en la otra. "La riqueza es igual a una masa que atrae hacia sí al resto". "A quien tiene es al que se le da", y Hegel puede agregar "Esta desigualdad de la riqueza y de la pobreza se convierte en el mayor desgarramiento de la voluntad social, la rebelión interior y el odio" [36].

En la *Filosofía del Derecho,* Hegel señalará esta contradicción de la sociedad civil: "Si se impusiera a la clase rica la obligación de mantener a la masa reducida a la miseria... la subsistencia de los miserables estaría asegurada sin ser procurada por el trabajo, lo cual sería contrario al principio de la sociedad civil y al sentimiento individual de la independencia y del honor. Si, por el contrario, su vida estuviera asegurada por el trabajo (del que se le brindara la ocasión), la cantidad de productos aumentaría excesivamente, lo cual, con la falta de los correspondientes consumidores, que serían ellos mismos productores, constituye precisamente el mal, y éste no haría sino acrecentarse doblemente. Se ve así que pese a su exceso de riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, vale decir que en su riqueza no posee los bienes suficientes para

[35] Idem, pp. 232-233.

[36] *Realphilosophie,* XX, p. 233. En la *Fenomenología,* p. 128, bajo el título de "La conciencia desventurada", Hegel describe la rebeldía de la persona que se ve sometida a una cosa, el dinero. Se inspira en *El sobrino de Raceau* de Diderot; *Fenomenología,* p. 306 y sig.

pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que engendra"[37].

Hegel no propone ninguna solución a esta crisis del mundo moderno. Sólo opone el cuadro de esta sociedad civil al que presenta el liberalismo. La libertad así lograda por el hombre no es verdadera aún cuando sea necesaria. Pero el Estado, que es "la mirada universal", se eleva por sobre ese mundo; es la verdad del mismo y sólo en él el hombre es libre. En la *Filosofía del Derecho* Hegel sólo considera un sistema de corporaciones que, al agrupar de acuerdo a las profesiones los diversos intereses individuales, prepara al individuo para una tarea más elevada, para una participación más directa en lo universal, vale decir en el espíritu de su pueblo. La corporación reemplaza a la familia que ya no puede desempeñar su papel en esta sociedad civil. Ella se convierte en la verdadera intermediaria entre el individuo y el Estado[38].

Es esta participación quien caracteriza la vida para el Estado. La sociedad civil debe ser superada, ella no es el Estado verdadero. "El Estado, como realidad en acto de la voluntad substancial, realidad que recibe en la conciencia particular del yo universalizado, es lo racional en sí y para sí; esta unidad substancial es un fin propio, absoluto, inmóvil, en el cual la Libertad obtiene su valor supremo, y así este objetivo final tiene un derecho soberano frente a los individuos, para los

[37] *Filosofía del Derecho*, 245, VI, p. 189. La sociedad civil es llevada así (dialécticamente) fuera de sí misma. "Esta ampliación de las relaciones ofrece también el medio de la colonización a la cual, bajo una forma sistemática o esporádica, una sociedad civil acabada es impulsada", pp. 190-191.

[38] "Al lado de la familia, la corporación constituye la segunda raíz moral del Estado, la que está implantada en la sociedad civil". "La santidad del matrimonio y el honor profesional son los dos pivotes alrededor del cual gira la materia inorgánica de la sociedad civil", *Filosofía del Derecho*, VI, pp. 193-194.

cuales el más alto deber es ser miembros del Estado"[39]. Alcanzamos aquí el ideal de libertad que hemos estudiado en los primeros trabajos de Hegel. El Estado moderno es demasiado fuerte para hacerle lugar en su seno a la división de la idea; de esta manera encierra en sí mismo a la sociedad civil, reconoce la libertad subjetiva del individuo, la que desde el cristianismo es fundamental en el espíritu del mundo, y no obstante al reconciliarse con ella la realiza y la coloca en el ser. Por lo tanto Hegel admite la igualdad ideal de los hombres, con la condición de que no conduzca a un cosmopolitismo sin significación histórica real. "Pertenece a la cultura, al pensamiento como conciencia del individuo dentro de la forma de lo universal, que yo sea concebido como una persona universal, término dentro del cual todos están comprendidos como idénticos. El hombre vale porque es hombre, no porque es judío, católico, protestante, alemán o italiano. Esta toma de conciencia del valor del pensamiento universal es de una importancia infinita. Sólo se convierte en un error si cristaliza bajo la forma de cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del Estado"[40]. Por esto el Estado es la realidad en acto de la libertad concreta. "De ello resulta que lo universal no vale y no es realizado sin el interés particular, la conciencia y la voluntad; y que los individuos no viven como personas privadas orientadas únicamente hacia su interés sin querer lo universal; ellos tienen una actividad consciente de ese fin"[41]. En la frase que sigue Hegel condensa toda la síntesis que expresa el sentido de su filosofía política. "El principio de los Estados modernos tiene este poder y esta profundidad extremas de

[39] *Filosofía del Derecho*, VI, p. 195.
[40] Idem, VI, p. 169
[41] Idem, VI, p. 202, 260. Como se ve la síntesis que se propone Hegel es la de la *substancia* (la voluntad general no reflexionada sobre sí misma) y el *sujeto* (la "subjetividad"). En la *Fenomenología* había definido su filosofía de la siguiente manera: "La *substancia* también es *sujeto*".

dejar al principio de la subjetividad realizarse hasta el extremo de la particularidad personal autónoma y al mismo tiempo devolverlo a la unidad substancial y mantener así esta unidad en su principio mismo". Esta síntesis, que sería la del *liberalismo* y la del *totalitarismo*, ¿es posible? Este es un problema que supera el objetivo de nuestro estudio. Sólo hemos querido presentar objetivamente la filosofía hegeliana del Estado, y en la última parte de nuestro trabajo hacer sentir toda la complejidad y la riqueza, todos los matices de su pensamiento político. Lo que no puede negarse es la importancia de la filosofía hegeliana del Estado para el pensamiento y la vida contemporánea. Para nosotros, franceses, es indispensable conocer la visión del mundo de Hegel, sea cual fuese el juicio que debamos dar sobre la misma. Según Hegel, historia y razón se interpretan una por la otra. Lo absoluto, sin las formas que adquiere necesariamente en la historia, sería "la soledad sin vida", y la historia es aquello con lo cual debemos reconciliarnos. La libertad es esta reconciliación. La libertad hegeliana, hemos insistido sobre ello, trasciende al individuo y su vida privada; es una reconciliación del hombre con su destino, y ese destino encuentra su expresión en la historia. La meditación de los filósofos franceses sobre la libertad es de un orden distinto. Desde Descartes hasta Bergson nuestra filosofía parece negarse a la historia; es más bien dualista y busca la libertad dentro de la reflexión del sujeto en sí mismo. No se trata de que nuestra filosofía carezca de generosidad en su concepción racionalista o mística, pero se negaría a ver en el Estado la realización de lo divino sobre la tierra, se negaría también a esta unidad de lo exterior y lo interior que se expresa en la célebre frase de Hegel según la cual "Weltgeschichte ist Weltgerichte": la historia del mundo es el juicio del mundo. En el mismo Hegel el cristianismo, y el valor absoluto de la subjetividad, son lentamente integrados en un sistema que les era primitivamente hostil. El espíritu absoluto —arte, religión, filosofía— parece elevarse por sobre el

espíritu del mundo que se manifiesta en la historia de los pueblos. En los cursos de 1805-1806, más tarde en la *Fenomenología* de 1807, la religión ya no es sólo religión de un pueblo, es conciencia de lo absoluto, distinta del desenvolvimiento objetivo de la idea en la historia. Así la Iglesia se opone, a veces trágicamente, al Estado [12]. En la filosofía final de Hegel, quien quiere pensar la reconciliación, a la que sólo experimenta la religión, uno es llevado a preguntarse cuáles son las relaciones del espíritu absoluto, el cual se aparece a él mismo dentro de las formas variadas del mundo del arte, de la religión y del pensamiento filosófico.

Pero esta cuestión plantea el problema de la interpretación de conjunto de todo el sistema hegeliano; es fundamental para determinar, al fin de cuentas, el sentido del sistema. Sin embargo supera nuestra tarea, y no es evidente, por otra parte, que tenga siempre en nuestro filósofo una solución perfectamente neta. En su pensamiento subsiste una ambigüedad. Tal vez la reconciliación del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, síntesis suprema de este sistema, no sea totalmente realizable.

[12] Sobre esta oposición cf. el análisis particularmente interesante de la *Filosofía del Derecho*, § 270.

CRONOLOGIA *.

VIDA Y OBRA DE HEGEL. PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS HISTORICOS Y CULTURALES DE ESE PERIODO.

1770 El 27 de agosto, en Stuttgart, nace Georg-Wilhelm-Friedrich Hegel. Lavoisier analiza la composición del aire.
1771 Invención de la *water-frame* por Arkwrigth.
1773 Hegel entra en la escuela primaria. Rebelión de Pugatchev. Goethe publica *Goetz de Berlichingen*.
1774 Goethe publica *Werther*.
1775 Hegel entra en la escuela latina. Watt utiliza industrialmente el vapor.
1776 Se proclama la independencia de los Estados Unidos de Norte América. Adam Smith publica *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones*.
1778 Muerte de Rousseau. Buffon publica *Las épocas de la naturaleza*.
1779 Invención de la *mule-jenny* por Crompton.
1780 Hegel entra en la escuela religiosa, el *Gymnasium illustre*.
1781 Capitulación inglesa en Yorktown. Kant publica la *Crítica de la razón pura*.

* La presente *cronología* fue tomada del libro de François Châtelet, *Hegel*.

1782 Laclos pública *Las relaciones peligrosas.*
1783 Muere la madre de Hegel. Lavoisier analiza el agua.
1784 Herder publica *Ideas sobre la filosofía de la historia.*
1785 Hegel comienza a escribir en alemán y latín un diario intelectual. Primera hiladura a vapor. Mozart, *Las bodas de Fígaro.*
1786 Muerte de Federico II, le sucede Federico-Guillermo II.
1787 Hegel escribe *Sobre la religión de los griegos y los romanos.* Se aprueba la Constitución de los Estados Unidos de Norte América. Se publica la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura.* Goethe publica *Ifigenia;* Schiller, *Don Carlos;* Mozart, *Don Juan;* Lagrange la *Mecánica Analítica.*
1788 Hegel recibe el diploma de estudios secundarios (*Maturum*). Se inscribe en el *Stift* de Tubinga, seminario de teología protestante. Escribe *Sobre algunas diferencias entre los poetas antiguos y modernos* (tres textos publicados por Hoffmeister en *Documentos sobre la evolución de Hegel.* Stuttgart, 1936). Kant publica la *Crítica de la razón práctica;* Goethe, *Egmont;* Schiller, *La rebelión de los Países-Bajos.*
1789 En Francia, Asamblea constituyente; toma de la Bastilla; Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.
1790 Hegel obtiene el grado de *Magister philosophiae.* Muerte del emperador de Austria, José II, le sucede Leopoldo II. En Francia se produce la constitución civil del clero. Goethe publica el primer *Fausto;* Kant la *Crítica de la facultad de juzgar;* Burke, *Reflexiones sobre la revolución francesa;* W. Blake, los *Libros proféticos;* Th. Paine, *Los derechos del hombre.*
1791 Ley de Chapelier; reunión de la Asamblea Legislativa.
1792 Muerte de Leopoldo II, le sucede Francisco II. En Francia se declara "la patria en peligro"; manifiesto de Brunswick; comuna insurreccional de Paris, caída de la reyecía; Valmy; reunión de la Convención; Jemmapes. Goya, las *Majas.*
1793 Ejecución de Luis XVI; creación del Comité de Salud Pública; el "Terror"; el "maximum".
1793 Hegel sostiene su disertación frente al consistorio del *Stift;* renuncia a la profesión de pastor y se hace preceptor en Berna. Aproximadamente en ese período escribe *Religión nacional y cristianismo.* Fichte publiblica *Contribución... sobre la Revolución francesa.*
1794 Caída de Robespierre; clausura del club de los Jacobinos y abolición del "maximum". Kant, *La religión dentro de los límites de la simple Razón;* Fichte. *Doc-*

trina de la ciencia; Condorcet, *Esbozo de un cuadro de los progresos del espíritu humano.*

1795 Hegel, *Vida de Jesús* y *Posición de la religión cristiana* (ambos libros publicados en *Escritos teológicos del joven Hegel,* H. Nohl, Tubinga, 1907). En Francia: Constitución del año III; el Directorio substituye a la Convención. El marqués de Sade publica *La filosofía en el tocador;* Kant, el *Proyecto de paz perpetua;* Schelling. *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general.*

1796 Hegel, "Primer programa del idealismo alemán", diario de viaje en l'Oberland. En Francia: arresto de Babeuf; Arcole. Muerte de la emperatirz rusa Catalina *II*, le sucede Pablo I. Jenner descubre la vacuna. Laplace publica *Exposición del sistema del mundo;* Fichte *Los fundamentos del Derecho Natural;* Schelling *Cartas sobre el criticismo y el dogmatismo.*

1797 Rivoli; golpe de estado de Fructidor; muerte de Federico-Guillermo II, le sucede Federico-Guillermo III; Campo-Formio. Kant publica *Metafísica de las costumbres;* Hölderling escribe *Hyperión;* Chauteaubriand, *Ensayo sobre la Revolución.*

1798 Hegel es preceptor en Francfort. Escribe *La nueva situación interior del Wurtemberg* (publicado por Lasson, en *Escritos políticos* de Hegel, Leipzig, 1913); entre 1798-99 escribe *El espíritu del cristianismo y su destino* (publicado por Nohl en el libro citado). Expedición a Egipto; IIª coalición.

1799 Muerte del padre de Hegel. Escribe *La Constitución de Alemania* (publicado por Lasson, ya citado); comenta el libro de Steuart *Investigación sobre los principios de la Economía Política.* Golpe de Estado de Prairial; victoria francesa en Zürich; establecimiento del Consulado; Constitución del año VIII; el Consejo de Estado. Fichte, *El destino del hombre;* Beethoven, la *Sonata Patética.*

1800 Creación de la Banca de Francia; Marengo. Volta inventa la pila eléctrica. Schelling escribe *Sistema del idealismo trascendental.*

1801 Hegel sostiene la tésis de habilitación en Jena; es nombrado *privat dozent* en la Universidad de Jena. Escribe *Orbitis Planetarum* y *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling.* En Rusia advenimiento de Alejandro I; el Concordato. Chauteaubriand, *Atala;* Fichte, *El Estado comercial cerrado.*

1802 Hegel escribe *El sistema de la moralidad social* (Lasson, obra citada); publica con Schelling en Jena, el "Diario crítico de la filosofía", donde, entre 1802-1803, publica los siguientes artículos: 1. *Sobre la esencia de*

la crítica filosófica; 2. *De qué manera el sentido común comprende la filosofía;* 3. *Relación del escepticismo con la filosofía;* 4. *Fe y saber;* 5. *Sobre las maneras de tratar científicamente del derecho natural.* Se produce la Paz de Amiens; Constitución del año X. Novalis publica *Poesías;* Schelling *Diálogo sobre el principio natural y el principio divino de las cosas.*

1803 -1806, Cursos de Jena (publicados entre 1923-1932, por G. Lasson, 3 vol). Ruptura de la paz de Amiens. J. B. Say, *Tratado de economía política.*

1804 El Código civil; Napoleón I, Emperador de los franceses; Constitución del año XII. Fourier publica *Armonía universal;* Beethoven, *Sinfonía Heróica;* Schelling, *Filosofía y Religión.*

1805 Hegel es nombrado profesor extraordinario en Jena. IIIª coalición; Ulm; Trafalgar; Austerlitz. Schiller publica *Guillermo Tell.*

1806 Napoleón rompe con el Papa; fin del Santo Imperio Romano Germánico; IVª coalición; Jena; entrada de Napoleón en Berlín; el bloqueo continental.

1807 Hegel, *La fenomenología del espíritu.* Hegel toma la dirección de la Gazeta de Bamberg; nace su hijo natural Ludovico, quien morirá en 1831. Tratado de Tilsitt; abolición de la servidumbre en Prusia.

1808 Hegel es nombrado profesor y luego director del liceo de Nuremberg. Comienza la insurrección española; entrevista de Erfurt; Bolívar toma el poder en Caracas; Fichte, *Discurso a la nación alemana;* Goethe, *Fausto.*

1809 -1816, *Propedéutica filosófica.* Vª Coalición; Wagram; arresto de Pío VII. Goethe, *Las afinidades electivas;* Schelling, *Investigaciones... sobre la esencia de la libertad humana.*

1810 Insurrección general de las colonias españolas; ruptura del bloqueo continental por parte de Rusia; crisis económica en Inglaterra. Goya, *Los desastres de la guerra.*

1811 Hegel se casa con María Von Tucher, de esta unión nacerán dos hijos, Karl e Inmanuel.

1812 -1816, Hegel, *Ciencia de la lógica,* 3 vol. Comienzo de la VIª coalición; campaña de Rusia. Byron, *Childe Harold.*

1813 VIIª coalición.

1814 Campaña de Francia; capitulación de París, abdicación de Napoleón; comienzo del Congreso de Viena; la locomotora de Stephenson; primer intento de iluminación con gas. W. Scott, *Novelas.*

1815 Los "Cien días"; Waterloo; la Santa Alianza; desarrollo en Alemania de las "sociedades estudiantiles". Lamasck, *Historia natural de los animales sin vértebras.*

1816 Sublevaciones agrarias en Inglaterra. Cuvier, *El reino animal distribuído según su organización.*

1817 Hegel, *Compendio de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas;* publicación en los "Anales literarios de Heidelberg" de: *Reseña del tomo III de las obras de Jacobi,* y *Sobre los debates de los Estados de Wurtemberg de 1815 y 1817.* David Ricardo publica *Principios de Economía Política;* Saint-Simon, *La industria.*

1818 Schopenhauer publica *El mundo como voluntad y representación.*

1819 -1828 *Lecciones sobre la Historia de la filosofía,* dictadas en Berlín, publicadas por K. L. Michelet en 3 vol., Berlín, 1833-1836. Agitación obrera en Inglaterra ("Peterloo"). El "Savannah", primer barco a vapor que atraviesa el Atlántico. Keats, *Odas.*

1820 -1829, *Lecciones sobre la Estética,* publicada por E. Hotho, en 3 vol., en Berlín, 1837-1842. Revoluciones en Madrid, en Nápoles, en Lisboa; agitación en Alemania; Congresos de Troppau y Laibach. Ampére, *Electrodinamismo.*

1821 -1831, *Principios de la filosofía del Derecho; Lecciones sobre la filosofía de la religión,* 2 vol., Berlín, 1832. Comienzo de la insurrección griega. J. S. Mill, *Elementos de Economía Política;* trabajos de Faraday.

1822 Hegel viaja por Bélgica y los Países Bajos. 1822-1831, *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* publicadas en Berlín, 1837. Represión en España y Portugal. Champollion descifra la piedra de la Roseta.

1823 -1831, Hegel publica ocho artículos en los "Anales de crítica científica". Represión policial en Prusia; declaración de Monroe. Beethoven, *IX Sinfonía.*

1824 Gran Bretaña reconoce la libertad de México, Colombia y Argentina. S. Carnot publica *La termodinámica.*

1827 Hegel se encuentra con Goethe; viaja a París y encuentro con V. Cousin. Batalla de Navarino. V. Hugo, *Cromwell.*

1829 Hegel es elegido rector de la Universidad; reencuentro con Schelling.

1830 Independiencia de Grecia; revolución belga. Invención de la máquina de coser. Victor Hugo, *Hernani;* Comte, comienzo del *Curso de filosofía positiva.*

1831 Hegel muere de cólera.

INDICE